C.G. Jung

OPERE COMPLETE

1

Arhetipurile și inconștientul colectiv

3
TREI

☾

Opera lui Carl Gustav Jung, una dintre personalitățile cele mai importante ale secolului XX, este încă puțin cunoscută în România. Deși în ultimii ani s-au publicat câteva din cărțile sale, cea mai mare parte a celor 18 volume care-i alcătuiesc opera, însumând mai mult de 8 000 de pagini, rămân inaccesibile cititorului de limbă română.

Psihiatru, psihanalist, discipol și disident al lui Freud, personalitate interdisciplinară de vastă cultură apreciată în mod deosebit de Mircea Eliade, un alt mare erudit, receptiv la fenomenele marginalizate de știința oficială, cum ar fi astrologia, alchimia, ocultismul în genere, Jung a știut, poate ca nimeni altul, să prețuiască simbolul și să găsească drumuri de acces spre înțelesurile sale profunde.

Contribuția sa principală rămâne însă descoperirea inconștientului colectiv cu arhetipurile sale. Acesta este motivul pentru care deschidem ediția *operelor complete* ale lui Jung cu volumul dedicat arhetipurilor inconștientului colectiv, tratate în studii esențiale publicate între 1933 și 1955, în cea mai mare parte inedite în România.

PSIHOLOGIE/
PSIHANALIZA
ARHETIPURILE SI INCONST
IENTUL COLECTIV I
399.900 lei/buc
39,99 lei noi/buc



www.edituratrei.ro

ISBN 973-8291-62-3



Se naşte la 26 iulie 1875 la Kesswill, Elveţia, ca descendent al unui lung şir de pastori. Conform unei legende persistente, bunicul său ar fi fost fiul natural al lui Goethe. În 1885 face studii de medicină la Basel, iar în 1900 devine asistentul lui Bleuler. Între 1907 şi 1913 se dezvoltă relaţia sa cu Freud. În 1919 elaborează noţiunea de arhetip, pe care o dezvoltă şi adânceşte continuu. Jung moare la casa din Küsnacht la 6 iunie 1961, lăsând în urma sa o operă impresionantă.

☾

Printre cele mai cunoscute idei ale lui Jung se numără cea referitoare la arhetipuri și corelatul lor — inconștientul colectiv. Pentru Jung, inconștientul colectiv, care reprezintă al doilea sistem psihic al omului, are, spre deosebire de conștiință, un caracter colectiv, impersonal. Ca bază moștenită a psihicului, inconștientul colectiv constă din forme preexistente — arhetipurile.

*

* *

În anul 2004, în seria de *Opere complete* ale lui Jung vor apărea următoarele volume:

- Tipurile psihologice
- Aion
- Contribuții la psihologia fenomenelor oculte

Biblioteca de psihanaliză, 53

Colecție coordonată de
Vasile Dem. Zamfirescu

Mandala unui om modern

C. G. Jung

OPERE COMPLETE

1

ARHETIPURILE

ŞI

INCONŞTIENTUL COLECTIV

Traducere din limba germană de

Dana Verescu
Vasile Dem. Zamfirescu

3
TREI

EDITORI
Marius Chivu
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

MACHETAREA ȘI COPERTA SERIEI
Dinu Dumbrăvician

REDACTOR
Daniela Ștefănescu

TEHNOREDACTAREA COMPUTERIZATĂ
Cristian Claudiu Coban

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
JUNG, CARL GUSTAV
Opere complete / Carl Gustav Jung; trad.: Dana Verescu, Vasile Dem. Zamfirescu.
- București : Editura Trei, 2003 -
(Biblioteca de psihanaliză, 53)
vol. ISBN 973-8291-61-5
Vol. 1: Arhetipurile și inconștientul colectiv. - 2003. - Bibliogr. - Index.
ISBN 973-8291-62-3

I. Verescu, Dana (trad.)
II. Zamfirescu, Vasile Dem. (trad.)

159.964.2

Această ediție este bazată pe volumul 9/1 (*Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*), din C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, Walter-Verlag, Solothurn și Düsseldorf, 1995, îngrijită de Lilly Jung-Merker și Dr. phil. Elisabeth Rüf. Pentru textul lui Jung din această ediție:

Copyright © Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Walter Verlag,
Düsseldorf / Germany, 1995

© Editura Trei, 2003 - pentru prezenta ediție în limba română

C.P. 27-40, București
Tel./Fax: +4 01 224 55 26
e-mail: office@edituratrei. ro
www.edituratrei.ro

ISBN: 973-8291-62-3

CUPRINS

DESPRE EDIȚIE

Opera lui Carl Gustav Jung, una dintre personalitățile cele mai importante ale secolului XX, este încă puțin cunoscută în România. Deși în ultimii ani s-au publicat câteva din cărțile sale, cea mai mare parte a celor 18 volume care-i alcătuiesc opera, însumând mai mult de 8 000 de pagini, rămân inaccesibile cititorului de limbă română.

Psihiatru, psihanalist, discipol și disident al lui Freud, personalitate interdisciplinară de vastă cultură apreciată în mod deosebit de Mircea Eliade, un alt mare erudit, receptiv la fenomenele marginalizate de știința oficială, cum ar fi astrologia, alchimia, ocultismul în genere, Jung a știut, poate ca nimeni altul, să prețuiască simbolul și să găsească drumuri de acces spre înțelesurile sale profunde.

Contribuția sa principală rămâne însă descoperirea inconștientului colectiv cu arhetipurile sale. Acesta este motivul pentru care deschidem ediția *operelor complete* ale lui Jung cu volumul dedicat arhetipurilor inconștientului colectiv, tratate în studii esențiale publicate între 1933 și 1955, în cea mai mare parte inedite în România.

Va urma volumul dedicat tipurilor psihologice, o altă contribuție importantă a psihologiei analitice, iar apoi volumul despre psihologia fenomenelor oculte, care reprezintă teza de doctorat a lui Jung.

Sperăm că acest nou început va fi mai mult decât un simplu puseu, care să-și epuizeze energia după primele reușite, așa cum s-a întâmplat până acum, și că vom putea publica *toate* cele 18 volume ale

seriei Jung. Faptul că publicarea operelor lui Freud inițiată de editura noastră a ajuns a volumul al 10-lea ne dă încrederea necesară pentru o nouă întreprindere de durată.

26 octombrie 2003 *Editura*

I
DESPRE ARHETIPURILE INCONȘTIENTULUI COLECTIV

[Apărută pentru prima dată în *Eranos-Jahrbuch* 1934 (Rhein-Verlag, Zürich 1935). Prelucrată ca studiu întâi în *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus.* (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich 1954.]

DESPRE ARHETIPURILE INCONȘTIENTULUI COLECTIV

Ipoteza că există un inconștient colectiv este una din acele idei care la început surprinde publicul, pentru ca apoi să fie repede acceptată și să pătrundă în limbajul curent, așa cum s-a întâmplat și cu noțiunea de inconștient în genere. După ce ideea filosofică de inconștient, dezvoltată mai ales de C.G. Carus și E. von Hartmann, a fost înlăturată aproape fără urme de moda debordantă a materialismului și empirismului, ea a reapărut treptat în cadrul psihologiei medicale orientate științific.

La început conceptul de inconștient s-a mărginit la desemnarea conținuturilor refulate sau uitate. Pentru Freud inconștientul, deși apare deja — cel puțin metaforic — ca subiect activ, nu este în esență nimic altceva decât sediul acestor conținuturi uitate și refulate și are doar datorită acestui fapt o importanță practică. Prin urmare, conform acestei viziuni inconștientul are o natură exclusiv personală[1], deși pe de altă parte chiar Freud a sesizat că modul de gândire al inconștientului este arhaico-mitologic.

Fără îndoială, un strat oarecum superficial al inconștientului este personal. Îl numim *inconștientul personal.* Acesta se sprijină însă pe un strat mai adânc, care nu mai provine din experiența personală, ci este înnăscut. Stratul acesta mai adânc constituie așa-numitul *inconștient colectiv.* M-am oprit la expresia „colectiv“ întrucât acest inconștient nu

1 În lucrările ulterioare Freud și-a nuanțat viziunea fundamentală prezentată aici: psihismul instinctual l-a numit „sine“ (*das Es*) iar prin „supraeu“ (*Über-Ich*) a desemnat conștiința colectivă interiorizată individului și în parte refulată.

este individual ci universal, adică, în opoziție cu psihismul individual, cuprinde *cum grano salis* la toți indivizii, indiferent de locul nașterii. Același la toți oamenii, el formează baza psihică de natură suprapersonală, prezentă în fiecare.

Existența psihică este recunoscută doar pe baza *conținuturilor conștientizabile.* De aceea nu putem vorbi despre un inconștient decât în măsura în care suntem capabili să-i identificăm conținuturile. Conținuturile inconștientului personal sunt în principal așa-numitele *complexe afective*, care constituie intimitatea personală a vieții psihice. În schimb, conținuturile inconștientului colectiv sunt așa-numitele *arhetipuri.*

Termenul „arhetip" îl întâlnim încă de la PHILO IUDAEUS[2] cu referire la *imago Dei* în om. De asemenea, la IRENAEUS[3] unde citim: „Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit." În *Corpus Hermeticum*[4] Dumnezeu este numit τὸ ἀρχέτυπον φῶς La DIONYSIUS AREOPAGITUL termenul apare e mai multe ori: atât în *De caelisti hierarchia*[5] αἱ ἀύλαι ἀρχετυπίαι cât și în *De divinis nominibus.*[6] La AUGUSTIN, deși nu apare cuvântul arhetip, ideea este prezentă. Extragem din *De diversis questionibus*: „ideae... quae ipsae formatae non sunt... que in divina intelligentia continentur"[7] Arhetipul este o parafază explicativă pentru platonicul εἶδος. Această denumire este potrivită și folositoare scopurilor noastre căci ea

2 *De opificio mundi*, Index.

3 *Adversus omnes haerese,* 2, 6 (p. 126)

4 (SCOTT, *Hermetica* I, p. 140; lumina arhetipală).

5 II, 4 (MIGNE, P. G. — L. III col. 144; arhetipurile imateriale).

6 (MIGNE, l. c., col. 595).

7 *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, xlvi col. 49 (Idei.. ele însele neformate... conținute în inteligența divină). Alchimiștii utilizează „arhetipul" într-un mod asemănător; din *Tractatus aureus* al lui Hermes Trismegistus (Theatrum chemicum, 1613, iv. P. 718) aflăm: „...ut Deus omnem divinitatis suae thesaurum... in se tanquam archetypo absconditum... eodem modo Saturnus occulte corporum metallicorum simulachra in se circumferens..." (așa cum Dumnezeu ascunde în sine ca într-un arhetip toate comorile divinității sale. Tot astfel Saturn poartă în sine într-un mod secret imaginea corpurilor metalice). La Vigenerus (*Tractatus de igne et sale* în *Theatrum chemicum,* 1661, VI, p. 3) lumea este „ad archetypi sui similitudinem factus" (creată după chipul unui arhetip) și de aceea este numită „magnus homo" („homo maximus" la Swedenborg).

spune că în cazul conţinuturilor colective ale inconştientului avem de-a face cu tipuri arhaice sau — mai bine zis — cu tipuri originare, cu alte cuvinte cu imagini (*Bilder*) universale existente din vremurile străvechi. Expresia „représentations collectives", utilizată de LÉVY-BRUHL pentru desemnarea figurilor simbolice din concepţia despre lume a primitivilor, poate fi aplicată fără dificultate şi conţinuturilor inconştiente, care înseamnă aproape acelaşi lucru. Căci învăţăturile primitive vorbesc despre arhetipuri metamorfozate. Totuşi ele nu mai sunt aici conţinuturi ale inconştientului, ci s-au înveşmântat în formule conştiente, care sunt transmise prin tradiţie, mai ales sub forma învăţăturii ezoterice — expresie tipică a transmiterii conţinuturilor colective de provenineţă inconştientă.

O altă expresie bine cunoscută a arhetipurilor o constituie miturile şi basmele. Dar şi în acest caz este vorba de forme specific fixate, transmise de-a lungul unor mari intervale de timp. De aceea, noţiunea de arhetip se potriveşte doar mijlocit celei de „représentations collectives", întrucât prima se referă doar la acele conţinuturi psihice care nu au fost încă supuse unei prelucrări conştiente şi care reprezintă deci realităţi psihice încă nemijlocite. Între arhetipul ca atare şi forma istorică sau prelucrată căreia i-a dat naştere nu există o diferenţă insuprimabilă. Pe treptele mai înalte ale învăţăturilor ezoterice arhetipurile apar într-o formă care de obicei indică inconfundabil influenţa valorizatoare a prelucrării conştiente. Manifestarea lor nemijlocită, aşa cum o cunoaştem din vise şi viziuni, este în schimb mult mai individuală, mai greu inteligibilă sau mult mai naivă decât în mit, de exemplu. Arhetipul este un conţinut inconştient pe care conştientizarea şi perceperea îl modifică, şi anume în sensul respectivei conştiinţe individuale în care apare[8].

Ceea ce se înţelege prin „arhetip" a devenit pe deplin clar prin expunerea relaţiei sale cu mitul, învăţătura ezoterică şi basmul. Mult mai dificilă este încercarea de a lămuri ce este un arhetip din punct de vedere *psihologic*. Cercetătorii miturilor s-au mulţumit până acum cu re-

8 Pentru a fi exacţi trebuie să distingem între „arhetip" şi „reprezentare arhetipală". Arhetipul în sine este un model ipotetic, neintuitiv, foarte asemănător cu ceea ce în biologie este cunoscut drept „pattern of behaviour". Vezi pentru aceasta şi lucrarea mea *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen.*

prezentări solare, lunare, meteorologice, cu reprezentări ale vegetației și alte reprezentări ajutătoare. Faptul că miturile sunt în primul rând manifestări psihice care exprimă esența psihicului a trecut însă aproape neobservat. Pentru primitiv explicarea obiectivă a unor lucruri cunoscute prezintă puțin interes, în schimb el, sau mai bine zis inconștientul său, simte o nevoie irezistibilă de a asimila orice experiență senzorială externă unor procese psihice. Pentru primitiv, înregistrarea răsăritului și apusului soarelui nu este suficientă; acestei observații exterioare trebuie să-i corespundă și un proces psihic, cu alte cuvinte drumul soarelui trebuie să întruchipeze destinul unui zeu sau erou, care, în fond, nu sălășluiește altundeva decât în sufletul omului. Toate fenomenele naturii mitizate, cum ar fi vara și iarna, fazele lunii, anotimpul ploilor etc., nu sunt alegorii[9] ale unor experiențe obiective, ci expresii simbolice ale dramei intime și inconștiente a sufletului, care devine accesibilă conștiinței umane pe calea proiecții, adică oglindită în fenomenele naturii. Proiecția este atât de puternică, încât a fost nevoie de câteva milenii de cultură pentru a o desprinde într-o mică măsură de obiectul exterior. În cazul astrologiei s-a ajuns chiar la o absolută compromitere a acestei străvechi „scientia intuitiva", întrucât caracterologia psihologică nu a putut fi desprinsă de aștri. Iar cel care astăzi mai crede sau crede din nou în astrologie, acela redevine de regulă victima vechii presupoziții superstițioase a influenței aștrilor, deși oricine este capabil să folosească un horoscop ar trebui să știe că punctul primăverii a fost fixat din vremea lui Hipparchos din Alexandria la 0^0 Aries, că deci orice horoscop se bazează pe un zodiac arbitrar ales tocmai pentru că de la Hipparchos încoace, datorită precizării echinocțiului, punctul primăverii a fost împins treptat până la gradul de început al Peștilor.

Subiectivitatea omului primitiv este atât de impresionantă încât prima încercare de interpretare a mitului ar fi trebuit să-l raporteze la psihic. Cunoașterea naturii oferită de mit constituie în esență limba și înveșmântarea exterioară a proceselor psihice inconștiente. Tocmai acest caracter inconștient explică de ce înțelegerea mitului a apelat la

9 Alegoria este o parafrazare a unui conținut conștient, în schimb simbolul, expresia cea mai adecvată cu putință pentru un conținut abia bănuit, dar încă necunoscut, inconștient.

orice altceva decât psihicul. Pur și simplu nu se știa că psihicul conține toate acele imagini din care s-au născut întotdeauna miturile și că inconștientul nostru este un subiect activ dar și pasiv, a cărui dramă omul primitiv o regăsea analogic în toate procesele mari și mici ale naturii[10].

„În pieptul tău se află stelele destinului rău“, îi spune Seni lui Wallenstein[11], ceea ce ar putea satisface orice astrologie, dacă s-ar ști câte ceva despre acest secret al inimii. Însă până nu demult el nu fusese dezlegat și n-aș îndrăzni să afirm că astăzi situația este principial diferită.

Învățătura tribală este sacru-periculoasă. Orice învățătură ezoterică încearcă să surprindă fața invizibilă a sufletului și fiecare pretinde pentru sine autoritatea supremă. Aceleași trăsături le regăsim amplificate la religiile mondiale dominante. Inițial ele conțin o cunoaștere provenită din revelația secretă și exprimă tainele sufletului în imagini minunate. Templele și scrierile lor sfinte transmit prin cuvânt și imagine străvechea învățătură sfântă, accesibilă oricărei credințe, oricărei priviri sensibile, oricărei minți exigente. Cu cât imaginea transmisă este mai frumoasă, mai măreață, mai cuprinzătoare, cu atât se îndepărtează mai mult de experiența individuală. Experiența originară fiind pierdută, noi putem încerca doar s-o aproximăm prin intermediul imaginii pe care a produs-o.

De ce este psihologia cea mai tânără dintre științele experimentale? De ce inconștientul nu a fost descoperit cu mult timp înainte iar comorile sale nu au fost transpuse în imagini nemuritoare? Motivul este simplu: pentru că am avut o formulă religioasă pentru cele sufletești, mult mai frumoasă și mai cuprinzătoare decât experiența nemijlocită. Când pentru mulți viziunea creștină asupra lumii și-a pierdut din forța de atracție, locul i-a fost luat de comorile simbolice ale Orientului, încă pline de farmec, care pot satisface mult timp de acum înainte dorința de a privi și dorința de veșminte noi. Pe deasupra, aceste imagini — fie că sunt creștine sau budiste, fie că sunt de altă natură — apar ca frumoase, pline de mister și de promisiuni. Totuși, cu cât ne devin mai familiare, cu atât mai tocite sunt ele de utilizarea

10 Vezi pentru aceasta Jung și Kerenyi, *Einführung in das Wesen der Mythologie.*
11 Schiller, *Die Piccolomini*, II, 6, p. 118.

frecventă, așa încât rămâne doar exterioritatea lor banală cu paradoxia ei aproape lipsită de sens. Misterul imaculatei concepții sau homoousia fiului și a tatălui sau Trinitatea, care nu este o triadă nu mai înaripează imaginația filosofică. Ele au devenit simple obiecte de credință. De aceea nu este de mirare că nevoia religioasă, simțul credinței și speculația filosofică a europeanului cultivat se simt atrase de simbolurile Orientului, de concepțiile grandioase despre divinitate din Italia și de abisurile filosofiei taoiste din China, așa cum odinioară sufletul și spiritul omului antic au fost captate de ideile creștine. Sunt numeroși aceia care mai întâi s-au lăsat în voia influenței simbolurilor creștine până când s-au scufundat în nevroza kierkegaardiană sau până când relația lor cu Dumnezeu s-a transformat, ca urmare a unei pronunțate sărăciri a simbolisticii, într-o insuportabil de tensionată relație eu–tu, pentru ca apoi să sucombe în fața farmecului proaspetei exoticități a simbolurilor orientale. Această cedare nu este neapărat întotdeauna înfrângere, ci ea poate dovedi vitalitatea și deschiderea simțirii religioase. Ceva asemănător poate fi constatat nu de puține ori la oamenii cultivați ai Orientului care se simt atrași de simbolul creștin sau de știință, atât de inadecvată spiritului oriental, ajungând la o surprinzătoare înțelegere a lor. Faptul că fascinația exercitată de aceste imagini eterne este irezistibilă constituie în sine ceva normal. Existența acestor imagini nici nu are alt scop. Ele trebuie să atragă, convingă, fascineze și copleșească. Doar au fost create din materia originară a divinității. De aceea ele îl fac pe om să simtă adierea divinității, și în același timp îl apără împotriva trăirii nemijlocite a acesteia. Amintitele imagini au fost, datorită efortului adesea multisecular al spiritului uman, incluse într-un sistem cuprinzător de idei ordonatoare, reprezentat de o instituție puternică, de largă răspândire, străveche, numită Biserică.

Cazul misticului și pustnicului elvețian Niklaus von Flüe[12], de curând canonizat, îmi poate cel mai bine ilustra spusele. Trăirea sa cea mai importantă a fost așa-numita viziune a Sfintei Treimi, care l-a preocupat într-atât încât a pictat-o pe peretele chiliei sale sau a determinat pe altcineva s-o picteze. Viziunea a fost păstrată prin intermediul

12 Vezi Jung, *Bruder Klaus*, în *Gesammelte Werke*, vol. XI, Walter-Verlag, 1971.

unei picturi contemporane, existente şi astăzi în biserica parohială din Sachseln. Este vorba de o mandală împărţită în şase, în al cărei centru se află chipul încoronat al lui Dumnezeu. Ştim că FRATELE KLAUS a cercetat, cu ajutorul unei cărticele ilustrate aparţinând unui mistic german, esenţa viziunii sale şi că s-a străduit să traducă viziunea sa originară într-o formă inteligibilă. Cu acestea s-a îndeletnicit ani în şir. Este ceea ce am numit „prelucrarea" simbolului. Reflexia sa asupra esenţei viziunii, influenţată de diagrama mistică a ghidului său, l-a condus în mod necesar la concluzia că a văzut Sfânta Treime însăşi, cu alte cuvinte, „summum bonum", însăşi iubirea veşnică, ceea ce reprezintă şi pictura din Sachseln.

Viziunea originară a fost însă cu totul diferită. În momentul extazului, fratele Klaus a văzut o privelişte atât de înfricoşătoare încât chipul său şi-a schimbat expresia, şi anume într-un asemenea mod încât oamenii se speriau de el. Viziunea pe care a avut-o a fost de maximă intensitate. Despre acestea scrie WOELFLIN: „Quotquot autem ad hunc advenissent, primo conspectu nimio stupore sunt perculsi. Eius ille terroris hanc esse causam dicebat, quod splendorem vidisset intensissimum, humanam faciem ostentantem, cuius intuitu cor sibi in minuta dissiliturum frustula pertimesceret: unde et ipse stupefactus, averso statim vultu, in terram corruisset atque ob eam rem suum aspectum caeteris videri horribilem".[13]

Pe bună dreptate, această viziune a fost pusă în legătură cu cea din *Apocalipsă* 1, 13 şi urm.[14], adică cu acea imagine apocaliptică a lui Cristos, care este depăşită în stranietate doar de mielul monstruos cu şapte ochi şi şapte coarne (*Apocalipsa* 5, 6). Relaţia dintre această figură şi Cristos al Evangheliilor este greu inteligibilă. De aceea, tradiţia a interpretat încă de timpuriu această viziune într-un anumit mod. Astfel, umanistul KARL BOVILLUS îi scrie în 1508 unui prieten: „Vreau să-ţi vorbesc despre figura ce i s-a arătat pe cer în timpul unei nopţi înste-

13 BLANKE, *Bruder Klaus von Flüe*, p. 92 şi urm. („Toţi cei care veneau la el se speriau de îndată ce-l priveau. Despre cauza acestei frici obişnuia el însuşi să spună că a văzut o lumină pătrunzătoare care reprezenta un chip uman. Privindu-l s-a temut că inima ar putea să i se fărâmiţeze. De aceea, plin de spaimă, şi-a întors de îndată faţa şi s-a prăbuşit la pământ. Acesta ar fi motivul pentru care chipul său îi înspăimânta pe ceilalţi.") Vezi şi STÖCKLI, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, p. 34.

14 BLANKE, l.c., p. 94.

late, pe când se afla în plină rugăciune și contemplare. Atunci a văzut forma unui chip omenesc cu o expresie înfricoșătoare, plină de furie și amenințări etc."[15]

Această interpretare concordă cu amplificarea modernă prin *Apocalipsă* 1,13.[16] De asemenea, nu trebuie să uităm celelalte viziuni, ale căror trăsături se îndepărtează considerabil, cel puțin în parte, de cele dogmatice: Cristos în piele de urs, Domnul și Doamna Dumnezeu, fratele Niklaus ca Fiu etc.

Tradiția a pus în legătură importanta viziune cu pictura Sfintei Treimi din biserica din Sachseln, precum și cu simbolistica roții din așa-numitul *Tratat al pelerinului*[17]: fratele Niklaus îi arată pelerinului care-l vizitează imaginea roții. În mod evident, aceasta l-a preocupat intens. BLANKE este de părere că, contrar tradiției, între viziune și pictura Sfintei Treimi nu există nici o relație[18]. Mi se pare că acest scepticism merge prea departe: interesul fratelui Klaus pentru imaginea roții trebuie să fi avut un temei. Asemenea viziuni produc adesea confuzie și disoluție (inima pe punctul de a se fărâmița). Experiența ne arată că „cercul împrejmuitor", mandala, constituie antidotul față de stări de spirit haotice. Astfel devine inteligibilă fascinația exercitată de roată asupra călugărului. De asemenea, interpretarea viziunii înfricoșătoare ca trăire a lui Dumnezeu nu este nici ea eronată. De aceea, legătura dintre marea viziune și pictura Sfintei Treimi din Sacheln, respectiv simbolul roții, mi se pare, în virtutea unor temeiuri psihologice, ca fiind foarte plauzibilă.

Viziunea aceasta neîndoielnic înspăimântătoare, care a pătruns vulcanic în lumea de reprezentări religioase a călugărului, fără introducere dogmatică și fără exegeză, a necesitat desigur o îndelungată activitate de asimilare, pentru a fi încorporată în concepția de ansamblu, ceea ce a permis restabilirea echilibrului perturbat. Confruntarea cu neobișnuita trăire a avut loc pe terenul stabil al dogmei din vremea respec-

15 STÖCKLI, l.c.

16 LAVAUD (*Vie profonde de Nicolas de Flue*) trasează o paralelă tot atât de adecvată cu un text din *Horologium sapientiae* al lui HEINRICH SEUSE în care Cristos apocalipticul apare ca un răzbunător mânios, total opus lui Isus din predica de pe munte.

17 *Ein nutzlicher und loblicher Tractat von Bruder Claus und einem Bilge.* Vezi STÖCKLI, p. 95.

18 L.c., pp. 95 și urm.

tivă, care și-a dovedit puterea de asimilare prin aceea că a transformat în mod salvator trăirea înspăimântătoare în frumosul corespondent sensibil al ideii Trinității. Dar confruntarea ar fi putut avea loc și pe terenul viziunii, dând curs factității ei stranii, probabil în defavoarea conceptului creștin de Dumnezeu și spre nefericirea fratelui Klaus, care nu ar mai fi devenit un sfânt, ci un eretic (dacă nu chiar bolnav), încheindu-și viața pe rug.

Acest exemplu arată utilitatea simbolului dogmatic: el formulează într-o manieră suportabilă pentru capacitatea umană de receptare o trăire pe cât de puternică pe atât de periculoasă și decisivă, care datorită intensității ei ieșite din comun este cu îndreptățire numită „experiența divinității"; formularea simbolică nu dăunează în mod esențial bogăției trăirii și nici nu-i deformează hotărâtor semnificația deosebită. Chipul mâniei divine, pe care îl întâlnim într-un anume sens și la Jakob Böhme, nu concordă cu Dumnezeul Noului Testament, tatăl iubitor din ceruri, putând deveni de aceea sursa unui conflict interior. Un asemenea conflict germina în spiritul vremii sfârșitului celui de-al XV-lea veac, epoca unui Nicolaus Cusanus, care voia să evite soarta amenințătoare prin formula „complexio oppositorum"! Nu cu mult după aceea, Dumnezeul Vechiului Testament a cunoscut o serie de renașteri în cadrul protestantismului. Jahve este un Dumnezeu ale cărui opoziții nu au fost încă separate.

Fratele Klaus s-a plasat în afara obișnuinței și a tradiției pentru că și-a părăsit casa și familia, a trăit mult timp singur și a privit adânc în oglinda întunecată, așa încât a avut acces la minunata și înfricoșătoarea experiență originară. Într-o asemenea situație, imaginea dogmatică a divinității dezvoltată de-a lungul multor secole a funcționat ca un leac salvator, ajutându-l să asimileze izbucnirea fatală a unei imagini arhetipale și să evite propria disoluție. Angelus Silesius nu a fost tot atât de norocos căci în vremea sa biserica — garantul dogmei — își pierduse din stabilitate, ceea ce l-a expus conflictului interior.

Jacob Böhme cunoaște un Dumnezeu al „focului mâniei", un adevărat *deus absconditus*. Însă el a reușit să depășească contradicția profund trăită cu ajutorul formulei creștine tată–fiu și s-o integreze în concepția sa, ce-i drept, gnostică, totuși creștină în toate punctele esențiale. Altfel ar fi devenit dualist. Pe de altă parte i-a fost de folos alchi-

mia care de mult pregătea în taină unirea contrariilor. În orice caz, mandala sa, anexată celor *Patruzeci de întrebări despre suflet*[19], și care reprezintă esența divinității, este încă puternic marcată de contradicție, fiind împărțită într-o jumătate întunecoasă și într-o jumătate luminoasă; de asemenea, cele două semicercuri corespunzătoare în loc de a se îmbrățișa își întorc spatele[20].

Dogma înlocuiește inconștientul colectiv, dându-i o formulare cuprinzătoare. De aceea, forma de viață catolică nu cunoaște principial o problematică psihologică de acest tip: viața inconștientului colectiv este absorbită aproape fără urmă de reprezentările arhetipale dogmatice și, asemeni unui râu îmblânzit, curge în albia simbolisticii credo-ului și ritualului. Inconștientul colectiv trăiește în interioritatea sufletului catolic. Doar astăzi inconștientul colectiv a devenit o problemă psihologică, biserica creștină fiind precedată de misterele antice care-și întind rădăcinile până în îndepărtata epocă neolitică. Niciodată omenirea nu a fost lipsită de imagini viguroase care să ofere ajutor magic împotriva periculoasei vieți a abisurilor sufletești. Întotdeauna formele inconștientului au fost exprimate prin imagini protectoare și tămăduitoare și astfel alungate în spațiul cosmic, extrasufletesc.

Furtuna de imagini a Reformei a produs literal o breșă în zidul protector al imaginilor sfinte care de atunci s-au prăbușit una după alta. Ele au devenit nesigure prin coliziunea cu rațiunea aflată în ascensiune. În plus, sensul lor căzuse în uitare cu mult timp înainte. Dar oare fusese el într-adevăr uitat? Sau oamenii n-au știut niciodată care este sensul lor și abia protestantismul a descoperit că de fapt nimeni nu știa ce semnificație au imaculata concepție, divinitatea lui Cristos sau complexitățile Trinității? S-a creat aproape impresia că aceste imagini au trăit pur și simplu, că existența lor vie a fost acceptată fără îndoială și fără reflexie, așa cum oamenii împodobesc pomul de Crăciun și înroșesc ouă, fără să știe care este semnificația acestor obiceiuri. Imaginile arhetipale sunt *a priori* atât de încărcate de sens, încât niciodată nu ne întrebăm care le este sensul. Zeii mor din timp în timp pentru că descoperim brusc că ei nu înseamnă nimic altceva decât obiecte inutile fă-

19 *Viertzig Fragen von der Seelen Verstand, Essentz, Wesen, Natur und Eigenschaft* etc.
20 Vezi și Jung, *Zur Empirie des Individuationsprozesses, Gesammelte Werke*, vol. IX.

cute din lemn şi piatră de mâna omului. În realitate descoperim atunci că nu am gândit deloc asupra imaginilor acelora. Iar când omul începe să gândească asupra lor, o face cu ajutorul a ceea ce el numeşte „raţiune", dar care de fapt nu este altceva decât suma prejudecăţilor şi limitărilor sale.

Istoria dezvoltării protestantismului constituie un iconoclasm cronicizat. Zăgazurile au cedat rând pe rând. Iar demolarea nici nu a fost prea dificilă, o dată zdruncinată autoritatea Bisericii. Cunoaştem modalitatea în care, în mare şi în mic, în general şi în particular, s-a produs lenta destructurare, modalitatea în care s-a instalat dominanta şi înspăimântătoarea sărăcie simbolică de astăzi. În acelaşi timp a dispărut şi puterea bisericii — o cetate căreia i s-au răpit bastioanele şi cazematele, o casă cu pereţii dărâmaţi. Fărâmiţarea protestantismului în câteva sute de subdiviziuni — de fapt o prăbuşire regretabilă care lezează sentimentul istoric — indică menţinerea neliniştii.

Protestantul se află într-o stare de neajutorare pe care ar putea-o dispreţui şi omul natural. Conştiinţa produsă de iluminism nu se sinchiseşte de asta, dar caută cu seninătate în altă parte ceea ce s-a pierdut în Europa. Sunt căutate acele forme intuitive, acele imagini care pot linişti inima şi mintea, descoperindu-se astfel comorile Orientului.

În sine, demersul nu este reprobabil. Nimeni nu i-a împiedicat pe romani să importe în impunătoare cantităţi cultele asiatice. Dacă popoarele germanice nu s-ar fi adaptat profund creştinismului aşa-zis străin, ele l-ar fi putut cu uşurinţă repudia în momentul în care legiunile romane îşi pierduseră prestigiul. Creştinismul s-a menţinut pentru că a corespuns modelului arhetipal existent. De-a lungul timpului însă, transformările suferite de creştinism l-ar fi uimit pe întemeietorul său, dacă ar fi putut să le cunoască; specificul creştinismului negrilor sau al indienilor ar putea preocupa, de asemenea, reflexia istorică. De ce n-ar asimila şi Occidentul formele orientale? Romanii mergeau la Eleusis, Samotrache sau în Egipt pentru a se lăsa iniţiaţi. S-ar părea că Egiptul a fost ţinta unei adevărate mişcări turistice de acest gen.

Zeii Greciei şi ai Romei au murit de aceeaşi boală ca şi simbolurile noastre creştine: atunci ca şi astăzi oamenii au descoperit vidul din spatele zeilor. În schimb zeii străinilor dispuneau de o mana neconsumată. Numele lor era rar şi inteligibil iar faptele lor înconjurate de o ob-

scuritate promițătoare, ceea ce le deosebea radical de uzata *chronique scandaleuse* a Olimpului. Neînțelese, simbolurile asiatice nu s-au banalizat așa cum s-a întâmplat cu vechile simboluri autohtone. Faptul că preluarea noului a fost tot atât de necritică precum abandonarea vechiului nu s-a transformat atunci într-o problemă.

Este diferită astăzi situația? Vom putea oare îmbrăca, asemenea unei haine noi, simboluri gata făcute, crescute pe un teren exotic, alăptate cu sânge străin, vorbite într-o limbă străină? Un cerșetor care se ascunde în haine regale, un rege care se deghizează în cerșetor? Fără îndoială, este cu putință. Sau există în noi o poruncă ce ne interzice mascarada și ne îndeamnă să ne țesem singuri vestmântul?

Sunt convins că sărăcirea continuă a simbolisticii are un sens. Această dezvoltare are o consecvență internă. S-a pierdut tot ceea ce nu a constituit obiectul gândirii și nu a avut, în virtutea acestui fapt, o relație semnificativă cu conștiința în continuă dezvoltare. Dacă încercăm să ne acoperim goliciunea cu somptuoase vestminte orientale, așa cum procedează teosofii, atunci ne trădăm propria istorie. După ce ne-am înjosit, transformându-ne în cerșetori, nu mai putem poza apoi ca regi indieni de operetă. Mult mai probabil mi se pare, în loc de a ne crede deținătorii unor bunuri ai căror moștenitori legali nu suntem în nici un caz, să recunoaștem deschis sărăcia spirituală produsă de pierderea simbolurilor. Noi suntem moștenitori legali ai simbolisticii creștine, pe care însă într-un fel am trădat-o. Am lăsat să se ruineze casa pe care ne-au clădit-o părinții noștri și încercăm acum să pătrundem prin efracție în palatele orientale necunoscute părinților noștri. Cine și-a pierdut simbolurile istorice și nu se poate mulțumi cu surogate este astăzi într-o situație și mai dificilă: în fața sa se cască hăul neantului pe care-l evităm cu teamă. Mai rău încă: vidul este umplut cu idei sociale și politice absurde, caracterizate în totalitate de inconsistență spirituală. Cel care nu se mulțumește cu acest savantlâc pretențios se vede silit să apeleze cu toată seriozitatea la așa-numita sa încredere în Dumnezeu, ceea ce arată că teama este încă mai convingătoare. Ea nu este neîntemeiată căci acolo unde Dumnezeu se află foarte aproape pericolul este foarte mare. Cu alte cuvinte, recunoașterea sărăciei spirituale este periculoasă căci cine este sărac dorește iar cine dorește își asumă un destin. Un proverb elvețian

o spune categoric: „În spatele oricărui bogat se află un diavol iar în spatele fiecărui sărac, doi."

Așa cum în creștinism elogiul sărăciei lumești abate mintea de la bunurile lumii, tot astfel sărăcia spirituală se lipsește de falsele bogății ale spiritului pentru a se feri de rămășițele jalnice ale unui mare trecut, care astăzi se numește „Biserica" protestantă, precum și de orice seducție a exotismului, pentru a se întoarce la sine, acolo unde în lumina rece a conștiinței goliciunea lumii se întinde până la aștri.

Această sărăcie am moștenit-o de la părinții noștri. Îmi amintesc încă bine de învățătura în vederea confirmării pe care am primit-o de la propriul meu tată. Catehismul m-a plictisit îngrozitor. Odată, pe când răsfoiam micuța carte cătând ceva interesant, am găsit un pasaj care se referea la Trinitate. M-am interesat, și am așteptat cu răbdare până când instruirea a ajuns la pasajul respectiv. Când ora mult așteptată a sosit, tatăl meu mi-a spus: „Pasajul acesta îl sărim pentru că eu însumi nu înțeleg nimic din el." Astfel ultima mea speranță a fost îngropată. Am admirat sinceritatea tatălui meu, dar asta nu m-a ajutat să depășesc plictiseala care mă cuprindea ori de câte ori auzeam vorbărie religioasă.

Intelectul nostru a realizat lucruri extraordinare, în timp ce casa noastră spirituală s-a năruit. Suntem irevocabil convinși că nici cel mai nou și mai puternic telescop, construit în America, nu va putea descoperi empireul în spatele celor mai depărtate nebuloase; știm că privirea ne va rătăci disperată prin deșertul incomensurabilelor depărtări. Situația nu se va ameliora nici în fața microcosmosului dezvăluit de fizica matematică. În cele din urmă dezgropăm înțelepciunea tuturor timpurilor și popoarelor și descoperim că ceea ce este mai de preț a fost de mult spus în cea mai frumoasă limbă. Asemenea copiilor întindem mâinile spre aceste comori și ne închipuim că am și intrat în posesia lor. Dar ceea ce posedăm nu mai are valoare iar mâinile obosesc să se tot întindă căci bogăție există pretutindeni unde ajunge privirea. Întreagă această posesie se lichefiază și nu puțini au fost ucenicii de vrăjitori care s-au înecat în cele din urmă în apele pe care chiar ei le-au invocat, dacă nu cumva nu căzuseră dinainte pradă nebuniei salvatoare care împarte înțelepciunea în bună și rea. Dintre aceștia din urmă se recrutează acei bolnavi temători care își închipuie că au o misiune profetică. Întrucât prin divizarea artificială a înțelepciunii în adevăra-

tă şi falsă se naşte în suflet tensiunea iar din aceasta o singurătate şi o dependenţă asemănătoare cu cele ale morfinomanilor care nu disperă niciodată în a-şi găsi tovarăşi de viciu.

Dacă moştenirea noastră firească s-a risipit, atunci, pentru a vorbi ca HERACLIT, şi spiritul a coborât din înaltul de foc. Însă atunci când spiritul se îngreunează, el se transformă în apă iar intelectul, victimă a îngâmfării luciferice, se instăpâneşte asupra locului unde trona spiritul. Acesta îşi poate asuma „patris potestas" asupra sufletului nu însă şi teluricul intelect, simplă sabie sau ciocan al omului şi nu creator de lumi spirituale, părinte al sufletului. KLAGES nu a vrut să spună altceva iar reabilitarea spiritului de către SCHELER a fost destul de modestă căci ambii au trăit într-o epocă în care spiritul nu se mai afla sus ci jos, nu mai era foc ci apă.

Drumul sufletului, care-şi caută tatăl pierdut, aşa cum Sophia îl căuta pe Bythos, conduce de aceea spre apă, spre acea oglindă întunecată dinlăuntrul temeiului său. Cine şi-a asumat starea sărăciei spirituale — adevărata moştenire a unui protestantism trăit consecvent până la capăt — se înscrie pe drumul sufletului care duce spre apă. Această apă nu este un mod de a vorbi metaforic, ci un simbol viu pentru psihismul adânc. Un exemplu reprezentativ pentru o întreagă serie îmi poate ilustra ideea.

Un teolog protestant a visat de mai multe ori acelaşi vis: *şedea pe un povârniş iar dedesubt se deschidea o vale adâncă pe al cărei fund se afla un lac întunecat. El ştia în vis că până în acel moment ceva îl împiedica să se apropie de apă. De data aceasta s-a hotărât s-o facă. Apropiindu-se de mal, s-a întunecat dintr-o dată, atmosfera a devenit ameninţătoare iar o pală de vânt a încreţit suprafaţa apei. Atunci l-a cuprins panica* şi s-a trezit.

Acest vis este caracterizat printr-o simbolistică naturală. Cel care visează coboară în propriile sale profunzimi iar drumul îl conduce spre o apă misterioasă. Aici se petrece minunea lacului din Bethesda: un înger coboară şi atinge apa care capătă prin aceasta puteri mântuitoare. În vis vântul, pneuma, este cel care bate unde îi e voia. Este necesar ca omul să coboare la apă pentru ca să aibă loc însufleţirea apei. Suflul spiritului care trece deasupra apei este însă ameninţător ca orice lucru a cărui cauză nu este eul uman sau care rămâne în afara cunoaşterii. Astfel se

indică o prezenţă invizibilă, un nume care nu poate fi însufleţit nici de aşteptarea umană, nici de arbitrul uman. El trăieşte din sine însuşi înfiorând pe omul pentru care spiritul nu este altceva decât ce cred oamenii despre el sau fac din el, decât ceea ce scrie în cărţi sau constituie obiectul discuţiilor. Când însă apare spontan, atunci el devine fantomă iar frica primitivă cuprinde intelectul naiv. Bătrânii tribului Elgonyi din Kenia mi-au descris într-un mod asemănător acţiunea zeului nopţii pe care-l numeau „cel care produce frică". „El vine la tine", îmi spuneau ei, „ca o pală de vânt rece care-ţi produce fiori sau aleargă fluierând în cercuri largi prin iarba înaltă"; un Pan african care în ora fantomatică a amiezii dă târcoale cântând în flautul trestiei şi înspăimântă păstorii.

Şi astfel suflul spiritului din vis a speriat din nou un Pastor, un păstor al turmei care la vremea întunecoasă a nopţii a călcat pe malul plin de trestii al apei din valea adâncă a sufletului. Spre natură, copac, stâncă şi apele sufletului a coborât acel spirit odinioară numai foc, asemenea acelui bătrân din *Zarathustra* lui NIETZSCHE, care, obosit de oameni, se retrage în pădure pentru a mormăi împreună cu urşii întru slava creatorului.

Drumul apei, care merge întotdeauna în jos, trebuie parcurs de cel care vrea să recupereze comoara, preţioasa moştenire a tatălui. În imnul gnostic al sufletului[21], fiul este trimis de către părinţii săi să caute perla pierdută din coroana tatălui-rege. Ea se află pe fundul unei fântâni adânci, păzită de balauri, din ţara Egiptului, acea lume avidă şi beată de plăcerile cărnii, o lume a bogăţiilor de natură fizică şi spirituală. În căutările sale, fiul uită de sine şi de datoria sa şi se pierde în orgia plăcerilor lumii egiptene până când o scrisoare a tatălui îi aminteşte de misiunea sa. Ajuns la apă, el se scufundă în adâncimea întunecoasă a fântânii, pe al cărei fund va găsi perla pentru a o oferi în cele din urmă zeităţii supreme.

Acest imn atribuit lui BARDESAN provine dintr-o epocă asemănătoare în mai multe privinţe epocii noastre. Omenirea căuta şi aştepta, iar peştele — „levatus de profundo"[22] — din izvor a fost acela care a devenit simbol al Mântuitorului.

21 Vezi *Thomasakten* în *Neutestamentliche Apokryphen* edit. de HENNECKE pp. 277-281.
22 AUGUSTINUS, *Confessionum libri*, XIII, xxi col. 395, 29.

Pe când scriam aceste rânduri am primit din Vancouver o scrisoare de la un necunoscut. Autorul era uimit de visele sale în care întotdeauna era vorba de apă: „Almost every time I dream *it is about water: Either I am having a bath, or water-closet is overflowing, or a pipe is bursting, or my home has drifted down to the water edge, or I see an acquaintance about to sink into water, or I am trying to get out of water, or I am having a bath and the tub is about to overflow, etc.*"[23]

Apa este simbolul cel mai cunoscut al inconştientului. Lacul din vale este inconştientul care se află într-un fel sub conştiinţă, motiv pentru care a fost adesea denumit „subconştient", de multe ori cu sensul peiorativ de conştiinţă inferioară. Apa este „spiritul văii", dragonul de apă al lui Tao, a cărui natură este asemănătoare apei, un yang preluat de un yin. De aceea apa înseamnă din punct de vedere psihologic spirit care a devenit inconştient. De aceea visul teologului spune foarte corect că el ar putea trăi la malul apei efectul spiritului viu asemănător minunii tămăduirii în lacul din Bethesda. Coborârea în adâncuri pare să preceadă întotdeauna urcarea. Astfel, un alt teolog[24] a visat că *privea la un fel de castel al Graalului aflat pe un munte. El mergea pe o stradă care aparent conducea la poalele muntelui unde începea urcuşul. Când s-a apropiat de munte a descoperit, spre marea sa dezamăgire, că era despărţit de munte de o prăpastie — o văgăună întunecată, adâncă pe al cărei fund curgea o apă subpământeană. A coborât pe o potecă abruptă în adânc şi apoi s-a căţărat cu dificultate pe celălalt mal. Dar priveliştea nu şi-a făcut apariţia iar* visătorul s-a trezit. Şi în acest caz visătorului, care tinde spre înalturi luminoase, i se impune necesitatea coborârii în adâncuri întunecoase ca o condiţie indispensabilă a ascensiunii. În adâncuri pândesc pericole pe care cel înţelept le evită, ratând însă bunul vizat, accesibil marii îndrăzneli necenzurate de înţelepciune.

23 Aproape de fiecare dată când visez este vorba de apă: sau fac baie sau refulează WC-ul, sau se sparge o ţeavă, sau casa mea ajunge pe malul unei ape, sau văd un cunoscut pe punctul de a se îneca, sau încerc să ies din apă, sau în timp ce sunt în baie cada este tocmai pe punctul de a se revărsa.

24 Faptul că este din nou visul unui teolog nu trebuie să mire tocmai pentru că preotul se ocupă din motive profesionale cu problema ascensiunii. El vorbeşte atât de des de ea încât nu e cu putinţă să nu se întrebe despre natura propriei ascensiuni spirituale.

Enunţul visătorului se loveşte de rezistenţe puternice din partea conştiinţei pentru care „spiritul" poate fi doar ceva aflat în înalt. În aparenţă „spiritul" vine întotdeauna de sus. Tot ce vine de jos este dubios, condamnabil. Pentru această concepţie spiritul înseamnă libertatea supremă, o plutire peste adâncuri, o eliberare din închisoarea teluricului şi de aceea un refugiu pentru cei temători care nu doresc să „devină". Apa însă este telurică, palpabilă, sânge şi setea de sânge, mirosul şi corporalitatea pasională. Inconştientul este acea dimensiune a psihicului ce coboară dinspre luminozitatea conştiinţei clare spiritual şi moral până în sistemul nervos numit încă de cei vechi *simpatic* care, spre deosebire de sistemul cerebro-spinal, întreţinătorul percepţiei şi al activităţii musculare şi prin acestea stăpânul spaţiului înconjurător, menţine echilibrul vital fără mijloace de simţ şi care, prin intermediul misterioasei intropaţii, ne oferă cunoştinţe despre esenţa intimă a unei alte vieţi, putând-o chiar influenţa profund. În acest sens el este un sistem colectiv, baza propriu-zisă a oricărei *participation mystique*, în timp ce funcţia cerebro-spinală culminează în determinările separatoare ale eului, având succes prin mijlocirea spaţiului doar la ceea ce este superficial şi exterior. Ultima trăieşte totul ca ceva exterior, primul ca pe ceva interior.

De obicei inconştientul trece drept un fel de intimitate închisă, ceea ce Biblia desemna prin cuvântul „inimă", concepută, printre altele, ca locul de origine al tuturor gândurilor rele. În încăperile inimii locuiesc spiritele cele rele ale sângelui, mânia cea iute şi slăbiciunea simţurilor. Aşa arată inconştientul când este privit dinspre conştiinţă. Aceasta pare a fi în esenţă o funcţie a creierului mare care separă totul şi priveşte părţile în izolarea lor, inconştientul fiind şi el înţeles exclusiv ca inconştientul *meu*. De aceea se consideră că acela care coboară în inconştient cade în mărginirea imperativă a subiectivităţii egocentrice, fiind expus în această fundătură atacului tuturor animalelor rele pe care le adăposteşte lumea subterană a sufletului.

Cine priveşte în oglinda apei vede mai întâi propria-i imagine. Cine se îndreaptă spre sine însuşi riscă să se întâlnească cu sine însuşi. Oglinda nu linguşeşte, ea îl reflectă cu fidelitate pe cel care se uită în ea, acel chip pe care nu-l arătăm niciodată lumii, pentru că îl ascundem cu ajutorul personei — masca noastră de actori. Oglinda însă se află dincolo de mască şi arată adevăratul chip.

Aceasta este prima probă de curaj cerută de drumul spre interior, o probă care-i sperie pe cei mai mulți căci întâlnirea cu sine însuși face parte dintre acele lucruri neplăcute pe care le evităm atâta timp cât putem proiecta în exterior tot ceea ce este negativ. Când suntem în stare să ne vedem propria umbră și să suportăm cunoașterea ei, atunci abia am rezolvat o mică parte a sarcinii: am suprimat cel puțin inconștientul personal. Însă umbra este o parte vie a personalității și vrea de aceea să participe într-o formă sau alta la viața întregului. Ea nu poate fi îndepărtată prin argumente și nici nu poate fi făcută inofensivă prin sofisme. Această problemă este extrem de dificilă căci ea nu numai că angajează întreaga ființă a omului dar îi amintește totodată de neputința și de neajutorarea sa. Naturile puternice — sau mai curând ar trebui să le numim slabe? — nu agreează această aluzie și-și inventează un dincolo de bine și de rău eroic, tăind nodul gordian în loc de a-l desface. Însă mai devreme sau mai târziu datoriile trebuie plătite. Trebuie să ne mărturisim că există probleme pe care nu le putem rezolva cu mijloace proprii. O asemenea mărturisire are avantajul sincerității, al adevărului și al realismului, punând astfel baza pentru o reacție compensatorie din partea inconștientului colectiv, cu alte cuvinte suntem acum dispuși să acordăm credit unei intuiții sau să percepem gânduri pe care mai înainte nu le lăsam să ajungă la expresie. Vom acorda poate atenție viselor care apar în astfel de momente sau vom reflecta asupra trăirilor pe care le avem acum. Numai în condițiile unei asemenea atitudini pot fi trezite și pot interveni acele forțe benefice care sălășluiesc în intimitatea naturii umane, căci neajutorarea și slăbiciunea constituie trăirea și problema eternă a omenirii pentru care există o soluție eternă, în absența căreia omenirea ar fi pierit de mult. Atunci când a fost făcut tot ceea ce putea fi făcut mai rămâne doar ce s-ar putea face dacă s-ar cunoaște această posibilitate. Dar în ce măsură se cunoaște omul pe sine însuși? Experiența ne spune că destul de puțin. De aceea rămâne destul spațiu pentru inconștient. După cum se știe, rugăciunea cere o atitudine foarte asemănătoare și are din acest motiv un efect corespunzător.

Reacția necesară și cerută a inconștientului colectiv se exprimă în reprezentări arhetipale. Întâlnirea cu sine însuși înseamnă mai întâi întâlnirea cu propria umbră. Umbra este desigur o trecătoare îngustă, o

poartă strâmtă, a cărei dureroasă îngustime nu poate fi evitată de cel care coboară în fântâna adâncă. Trebuie să facem cunoştinţă cu noi înşine pentru a şti cine suntem, căci dincolo de poartă se află în mod surprinzător o întindere fără margini, de o nemaiauzită nedeterminare, unde, după cât se pare, nu există interior şi exterior, sus şi jos, aici şi acolo, al meu şi al tău, bine şi rău. Este lumea apei în care pluteşte tot ceea ce este viu, unde începe domeniul „simpaticului", sufletul a ceea ce este viu, unde eu nu sunt distinct de acesta şi acela, unde îl trăiesc pe celălalt în mine iar celălalt mă trăieşte ca eu.

Inconştientul colectiv nu este un sistem personal, închis, ci obiectivitatea identică cu lumea şi deschisă lumii. Spre deosebire de habitudinile conştiinţei mele pentru care eu sunt mereu subiectul care are obiecte, aici eu sunt obiectul tuturor subiectelor. Aici sunt atât de strâns legat de lume încât uit cu uşurinţă cine sunt în realitate. „Pierdut în sine însuşi" este o expresie foarte potrivită pentru a caracteriza această stare. Acest sine este lumea — sau o lume —, dacă ar putea fi văzută de o conştiinţă. De aceea trebuie să ştim cine suntem.

De îndată ce inconştientul ne atinge, noi devenim inconştienţi de noi înşine. Acesta este pericolul originar pe care omul primitiv, atât de aproape încă de această pleroma, l-a cunoscut instinctiv şi care-l înspăimântă. Conştienţa sa este încă nesigură, stă pe picioare şovăielnice. Încă infantilă, ea abia s-a desprins din apele originare. Cu uşurinţă poate fi înecată de un val al inconştientului şi atunci primitivul uită cine este şi face lucruri în care nu se mai recunoaşte. De aceea primitivii se feresc de efectele necontrolate: sub imperiul lor conştiinţa dispare, omul fiind înlocuit de un posedat. Toate eforturile umanităţii s-au îndreptat în direcţia consolidării conştiinţei. Acestui scop i-au fost subordonate riturile, reprezentările colective, dogmele; ele constituiau zăgazuri ridicate în faţa pericolelor inconştientului, ale aşa-numitelor „perils of the soul". Iată motivul pentru care ritul primitiv consta din alungarea spiritelor, desfacerea vrăjii, apărarea de piază rea, propiţiaţiuni, purificare şi producere analogică, adică magică, a evenimentului favorabil.

Aceste ziduri ridicate din vremurile cele mai vechi au devenit mai târziu fundamentele bisericii. De aceea, atunci când simbolurile îmbătrânesc, se prăbuşesc şi zidurile pe care ele se sprijină. Atunci apele

cresc și uriașe catastrofe se abat asupra umanității. Conducătorul religios al Taospueblo, așa-numitul Loco Tenente Gobernador, mi-a spus odată: „Americanii ar trebui să înceteze de a ne mai tulbura religia, căci dacă aceasta se prăbușește și noi nu mai putem ajuta soarele, tatăl nostru, să se ridice pe cer, atunci în zece ani americanii și întreaga lume vor trece prin momente grele; atunci soarele nu va mai răsări." Cu alte cuvinte va fi noapte, lumina conștiinței se va stinge, iar marea întunecată a inconștientului va năvăli peste noi.

Primitivă sau nu, omenirea se află întotdeauna la liziera acelor lucruri pe care le face ea însăși dar nu le stăpânește. Pentru a aminti *doar un* exemplu: toată lumea dorește pacea dar toată lumea se înarmează potrivit axiomei „Si vis pacem, param bellum". Omenirea nu poate face nimic împotriva umanității iar zeii, ca întotdeauna, îi conduc destinele. Astăzi zeii sunt numiți „factori", de la facere. Factorii stau în culisele teatrului lumii. În mic lucrurile se prezintă la fel. La nivelul conștiinței suntem propriii noștri stăpâni, în aparență suntem factorii înșiși. Dar dacă pășim pe poarta umbrei ne dăm seama cu spaimă că suntem obiectele unor factori. A ști aceasta este desigur neplăcut, căci nimic nu dezamăgește mai mult decât descoperirea propriei noastre neputințe. Există chiar temei pentru o panică primitivă în măsura în care supremația conștiinței în care credem și o apărăm cu anxietate, în realitate unul din secretele succeselor umane, este în mod periculos pusă sub semnul întrebării. Dar întrucât neștiința nu garantează securitatea, ci dimpotrivă sporește insecuritatea, este preferabil, în pofida tuturor rezistențelor, să ne cunoaștem condiția amenințată. O problemă corect formulată este pe jumătate rezolvată. În orice caz vom ști atunci că pericolul cel mai mare care ne amenință provine din desconsiderarea reacției psihice. De aceea, cei clarvăzători au înțeles dintotdeauna că condițiile istorice exterioare constituie într-un fel doar prilejul pentru pericolele cu adevărat grave, adică pentru concepțiile social-politice eronate ce nu pot fi explicate ca urmări necesare ale condițiilor exterioare, ci ca decizii ale inconștientului.

Această problematică este nouă căci veacurile anterioare credeau într-o formă sau alta în zei. A fost nevoie de o sărăcire fără precedent a simbolisticii pentru a redescoperi zeii ca factori psihici, ca arhetipuri ale inconștientului. Deocamdată acestei descoperiri nu i se acordă cre-

dit. Convingerea nu poate fi adusă decât de o experiență cum este cea schițată în visul teologului; doar atunci poate fi trăită autonomia spiritului deasupra apelor. De când stelele au căzut din cer iar simbolurile noastre supreme au pălit, în inconștient se desfășoară o viață secretă. De aceea avem astăzi o psihologie și de aceea vorbim despre inconștient. Toate acestea ar fi cu totul de prisos într-o epocă și într-o cultură care au simboluri. Căci ele constituie spiritul de sus iar atunci și spiritul se află într-adevăr sus. Pentru oamenii unei asemenea culturi trăirea sau cercetarea inconștientului ar fi o strădanie inutilă, ba chiar absurdă căci inconștientul lor nu este altceva decât domnia liniștită, netulburată a naturii. Inconștientul nostru însă ascunde apă însuflețită, adică spirit devenit natură, motiv pentru care el a fost tulburat. Cerul s-a transformat pentru noi într-un spațiu cosmic pur fizic iar empireul divin, într-o amintire frumoasă. Însă „inima noastră arde" și o neliniște secretă macină rădăcinile existenței noastre. Împreună cu *Völuspâ* ne putem întreba:

> Ce mai șoptește Wotan cu al lui Mimir cap?
> Deja izvorul clocotește.[25]

Îndeletnicirea cu inconștientul este pentru noi o problemă. În joc se află însăși existența noastră spirituală. Toți acei oameni care au făcut experiența conținută în visul amintit știu că trebuie să caute comoara în adâncul apei, comoară pe care vor încerca s-o ridice la suprafață. Întrucât ei nu trebuie să uite vreodată cine sunt, ei nu trebuie în nici un caz să-și piardă conștiința. Locul lor va fi deci pe pământ; ei vor deveni — pentru a rămâne consecvenți comparației — pescari și vor prinde cu plasa sau cu undița ceea ce înoată în apă. Și chiar dacă există oameni care nu înțeleg ceea ce fac pescarii, aceștia nu se vor înșela niciodată asupra sensului activității lor, căci simbolul meșteșugului lor este cu câteva secole mai vechi decât nepieritoarea poveste despre sfântul Graal. Dar nu oricine poate fi pescar. Mulți rămân la nivelul instinctual al acestei îndeletniciri și atunci ei sunt simple vidre, așa cum știm de pildă din basmul lui OSCAR A.H. SCHMITZ[26] despre vidră.

25 *Die Edda*, p. 149. Acest pasaj a fost scris — nota bene — în anul 1934.
26 *Märchen aus dem Unbewußten*, pp. 14 și urm.

Cine privește în apă vede într-adevăr propriul său chip, dar din spatele său se ivesc adesea ființe vii; peștii — acești locuitori inofensivi ai adâncurilor — sunt inofensivi, însă pentru mulți lacul este populat și de vietăți de un soi aparte, fantomatice. Uneori în năvodul pescarului se prinde o ondină, un pește de sex feminin, pe jumătate om.[27] Ondinele sunt ființe fascinante:

Pe jumătate-l trage ea
Pe jumătate cade el
Și niciodată nu mai fu văzut.[28]

Ondina reprezintă un stadiu mai instinctiv al unei fermecătoare ființe feminine, denumită de noi *anima*. De asemenea, sirenele, meluzinele[29], driadele, grațiile, ielele, lamiile și sucubele îi pot seduce pe tineri, sorbindu-le viața. Moralistul va spune că aceste figuri sunt proiecții ale unor stări sufletești caracterizate de dor și ale unor fantasme reprobabile. Nu putem să nu acordăm o anumită îndreptățire acestei afirmați. Dar epuizează ea întregul adevăr? Sunt ondinele într-adevăr doar un produs al slăbiciunii morale? Oare n-au existat astfel de ființe din vremurile cele mai vechi, atunci când conștiința umană ce se înfiripa era încă în întregime dependentă de natură? Spiritele pădurii, câmpului și cursurilor de apă au apărut cu mult înaintea conștiinței morale. Pe deasupra, aceste ființe erau în egală măsură temute, așa încât ciudata lor alură eroică este doar parțial caracteristică. Pe atunci conștiința era mult mai simplă iar domeniul ei ridicol de mic. Foarte mult din ceea ce noi astăzi considerăm a fi parte componentă a psihicului nostru se afla la primitiv în stare de proiecție, populând lumea înconjurătoare.

Cuvântul „proiecție" nu este de fapt potrivit, căci nimic nu a fost aruncat în afară din suflet, ci complexitatea sa pe care o cunoaștem as-

27 Pentru aceasta vezi PARACELSUS, *De vita longa*, editat de ADAM VON BODENSTEIN (1562), precum și comentariul meu în *Paracelsus als geistige Erscheinung*.

28 GOETHE, balada *Der Fischer*.

29 Vezi pentru aceasta imaginea inițiatului în *Liber mutus* din 1677 (ilustrația 13 din lucrarea mea *Praxis der Psychotherapie*, p. 344). El pescuiește și prinde o ondină. A sa *soror mystica* prinde cu năvodul ei păsări — simboluri pentru *animus*. Ideea de *anima* apare frecvent în literatura secolelor XVI–XVII, de exemplu la RICHARDUS VITUS, ALDROVANDUS și în comentariul la *Tractatus aureus*. Vezi și articolul meu *Das Rätsel von Bologna*.

tăzi se datorează unei serii de introiecţii. Complexitatea sa a crescut proporţional cu dezînsufleţirea naturii. Ceea ce demult trecea drept o graţie stranie este numit astăzi „fantasmă erotică", complicând în mod dureros viaţa noastră sufletească. O întâlnim tot atât de des ca pe o ondină; pe deasupra seamănă unui spirit rău; ca o vrăjitoare, apare sub diferite chipuri şi dă dovadă de o insuportabilă autonomie, care de drept nu poate fi proprie unui conţinut psihic. Uneori provoacă fascinaţii care por concura cu cea mai puternică vrajă sau stări de teamă care nu sunt depăşite în intensitate nici de cele create de apariţia diavolului. Ea este o fiinţă care ne tachinează, care ne taie drumul sub diferite chipuri şi vestminte, care ne joacă tot felul de farse, aflându-se la originea unor amăgiri faste sau nefaste, a unor depresiuni, extaze, afecte necontrolate etc. Chiar şi în stare de introiecţie raţională, ondina nu-şi abandonează natura poznaşă. Vrăjitoarea nu a încetat de a-şi prepara murdarele ei băuturi de dragoste sau de moarte dar otrava ei magică s-a rafinat devenind intrigă şi autoamăgire, care, deşi invizibile, nu sunt mai puţin periculoase.

Pe ce ne bazăm atunci când dăm acestei zâne numele de *anima*? *Anima* înseamnă totuşi suflet şi desemnează ceva minunat şi nepieritor. Dar nu întotdeauna a fost astfel. Nu trebuie să uităm că acest fel de suflet este o reprezentare dogmatică ce urmărea să îndepărteze şi să fixeze ceva neliniştitor de autonom şi de viu. Cuvântul german *Seele* (suflet) este prin intermediul formei gotice *saiwalô* înrudit îndeaproape cu cuvântul elin αἰόλος, care înseamnă „mobil", „cu sclipiri multicolore", adică ceva asemănător unui fluture — în elină ψυχή, care, beat, zboară buimac din floare în floare şi trăieşte din miere şi iubire. În tipologia gnostică, ἄνθρωπος ψυχικός (omul psihic) este plasat în urma lui πνευματικός (omul spiritual) şi, în fond, există suflete rele care trebuie arse perpetuu în iad. Chiar şi sufletul cu totul nevinovat al pruncilor nebotezaţi este privat cel puţin de cunoaştere a lui Dumnezeu. La primitivi, sufletul este suflu vital magic (de aceea *anima*) sau flacără. Un cuvânt necanonic al Domnului spune potrivit: „Cine îmi este aproape îi este aproape focului".[30] La HERACLIT, sufletul este, pe treapta cea mai înaltă, de foc şi uscat, căci ψύχή în sine se înrudeşte

30 HENNECKE (editor), *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 35.

strâns cu „suflu răcoros“ — ψύχειν înseamnă a sufla ψυχρός rece iar ψῦχος răcoros...

O ființă vie este o ființă însuflețită. Sufletul este viul din om, ceea ce trăiește din sine însuși și produce viață: de aceea Dumnezeu a suflat peste Adam, pentru ca el să trăiască. Cu viclenie și amăgire jucăușă sufletească determină materia cea mai inertă și nedoritoare de viață să trăiască. El convinge de lucruri incredibile pentru ca viața să fie trăită; el îi întinde tot felul de curse omului pentru a-l determina să ajungă pe pământ și să rămână acolo, cu scopul ca viața să fie trăită, așa cum în Paradis Eva nu a putut să nu-l convingă pe Adam de calitățile fructului oprit. Dacă n-ar fi existat mobilitatea și sclipirile sufletului, omul ar fi stagnat din cauza pasiunii sale celei mai mare — inerția[31]. Ca avocat folosește o anumită raționalitate iar un anumit fel de moralitate îi dă binecuvântarea. A avea suflet reprezintă o cutezanță a vieții căci sufletul este un demon distribuitor de viață care-și joacă jocul drăcesc deasupra și dedesubtul vieții umane, ceea ce face ca în interiorul dogmei să fie amenințat cu anumite pedepse și propițiat cu anumite binecuvântări care depășesc cu mult posibilul uman al meritului. Raiul și iadul sunt destine ale sufletului și nu ale omului care în slăbiciunea și prostia sa nu ar ști ce să facă într-un Ierusalim ceresc.

Anima nu este un suflet dogmatic, o *anima rationalis*, concept al filosofiei, ci un arhetip natural care subsumează în mod satisfăcător toate enunțurile inconștientului, ale spiritului primitiv, ale istoriei limbii și religiei. *Anima* este un „factor“ în sensul cel mai propriu al cuvântului. Ea nu poate fi făcută, ci este întotdeauna *a priori*-ul dispozițiilor, reacțiilor, impulsurilor și a tot ce este spontaneitate psihică. Ea este viață care se alimentează din sine însăși, care ne insuflă viață. Ea este viață dincolo de conștiință ce nu-i poate fi integrată fără rest acesteia, căci viața psihică este în cea mai mare parte a ei ceva inconștient și înconjoară conștiința din toate părțile. Această idee ni se impune de la sine dacă ne dăm seama o singură dată de pregătirea inconștientă necesară pentru a recunoaște o percepție.

Deși s-ar părea că *anima* subsumează totalitatea vieții sufletești inconștiente, ea nu este decât un arhetip printre altele și de aceea nu ca-

31 La Rochefoucauld, *Maxime (separime)*, DCXXX, p. 264.

racterizează pur și simplu inconștientul, fiind doar un aspect al său. Aceasta reiese din faptul feminității sale. Ceea ce nu este eu, adică masculin, este foarte probabil feminin și pentru că non-eul este resimțit ca neaparținând eului, ca exterior, imaginea *animei* este proiectată de obicei asupra femeilor. Fiecare sex conține în sine într-o anumită măsură sexul opus. Din punct de vedere biologic, masculinitatea este determinată doar de predominarea genelor masculine asupra celor feminine. Minoritatea genelor feminine pare a forma un caracter feminin care de obicei rămâne inconștient datorită poziției sale inferioare.

Cu arhetipul animei pășim în domeniul zeilor, în acel domeniu pe care și l-a rezervat metafizica. Tot ce este atins de *anima* devine numinos, adică necondiționat, periculos, tabuat, magic. Ea este șarpele din paradisul omului nevinovat, plin de bune intenții. *Anima* furnizează cele mai puternice argumente împotriva îndeletnicirii cu inconștientul care distruge barierele morale și descătușează forțe ce ar fi trebuit să rămână în inconștient. Și într-adevăr lucrurile așa stau în măsura în care viața nu este doar bine ci și rău. Întrucât *anima* vrea viața, ea vrea atât binele cât și răul. În domeniul zânelor, aceste categorii nu există. Viața trupească, precum și cea sufletească se descurcă mult mai bine fără morala convențională, fiind mai sănătoase și neascunzând aceasta.

Anima crede în καλὸν κἀγαθόν care este un concept primitiv, anterior opoziției descoperite mai târziu dintre estetică și etică. A fost nevoie de o îndelungată prelucrare creștină pentru a arăta că binele nu este întotdeauna frumos iar frumosul în mod necesar bun. Paradoxul acestei perechi conceptuale nu a creat probleme nici primitivilor, nici omului Antichității. *Anima* este conservatoare și rămâne în mod ferm atașată umanității celei vechi. De aceea ea apare adesea în haină istorică, arătând preferințe deosebite pentru Grecia și Egipt. A se compara pentru aceasta „clasicii" RIDER HAGGARD și PIERRE BENOIT. Visul Renașterii, *Hypnerotomachia* a lui Poliphilo[32] și *Faust* de GOETHE au coborât adânc în Antichitate, pentru a găsi „le vrai mot de la situation". Primul invocă pe regina Venus, ultimul pe troiana Elena. Despre *ani-*

32 Vezi LINDA FIERZ-DAVID, *Der Liebestraum des Poliphilo*. (Pentru RIDER HAGGARD și BENOIT, a se consulta bibliografia).

ma în lumea Biedermeier și a romantismului aflăm din tabloul viu pe care-l schițează Aniela Jaffé [33]. Nu dorim să sporim mai mult numărul exemplelor edificatoare pentru că cele existente oferă meditației noastre material suficient și o simbolistică spontană, autentică. Celui care dorește să vadă ce se întâmplă când *anima* își face apariția în societatea modernă îi recomand cu căldură cartea *Private Life of Helen of Troy* de Erskine. Ea nu este lipsită de profunzime căci tot ce este cu adevărat viu este însoțit de un aer de eternitate. *Anima* este viață dincolo de orice categorii și de aceea ea se poate lipsi de mustrare și laudă. Regina cerească și gâsculița care a căzut în cursă s-a gândit vreodată cineva ce soartă sărmană a fost plasată între stelele cerești în legenda Mariei? Viața fără sens și fără regulă, care nu se mulțumește cu propria-i bogăție, îl înspăimântă pe omul civilizat și-l determină să se apere. Reacția sa nu este nejustificată căci viața este de asemenea mama tuturor absurdităților și a oricărui tragism. De aceea, omul născut din țărână cu instinctul său de animal sănătos se află în luptă cu sufletul său și cu demonia acestuia. Dacă sufletul ar fi fost doar întuneric, atunci cazul ar fi fost simplu. Din păcate lucrurile nu stau astfel căci aceeași *anima* poate apărea și ca înger al luminii, ca psihopomp și conduce către sensul cel mai înalt, așa cum demonstrează Faust.

Dacă confruntarea cu umbra reprezintă o probă relativ ușoară, confruntarea cu *anima*, dimpotrivă, o probă extrem de dificilă. Căci raportarea la *anima* este la rândul ei o probă de curaj și o încercare decisivă pentru forțele spirituale și morale ale bărbatului. Nu trebuie să uităm niciodată că tocmai în cazul *animei* este vorba de conținuturi psihice care niciodată mai înainte nu au fost în posesia omului, întrucât, în calitate de proiecții, s-au aflat în afara câmpului său psihic. Pentru fiu, *anima* se ascunde în spatele puterii copleșitoare a mamei, care adesea rămâne pentru restul vieții obiectul unui atașament afectiv, extrem de dăunător sau dimpotrivă benefic, inspirându-i curaj pentru faptele cele mai îndrăznețe. Omului antic *anima* îi apărea ca zeiță sau ca vrăjitoare. Omul medieval a înlocuit zeița prin regina cerească și prin mama biserică. Lumea desimbolizată a protestanților a dezvoltat mai întâi un sentimentalism nesănătos iar apoi o ascuțire a conflictului moral, care a dus

33 *Bilder und Symbole aus E.T.A. Hoffmanns Märchen „Der Goldene Topf".*

în mod logic la „Dincolo de bine și rău" a lui NIETZSCHE, și asta datorită faptului că conflictul nu a mai putut fi suportat. În centrele civilizate, această stare se exprimă prin crescânda nesiguranță a căsătoriei. În multe țări din Europa au fost atinse, dacă nu depășite, cotele americane ale ratei divorțurilor, ceea ce arată că *anima* se află cu precădere în stare de proiecție asupra celuilalt sex, producând astfel de relații complicate magic. Numita stare a condus, nu în ultimul rând datorită consecințelor sale patologice, la apariția psihologiei moderne, care sub forma ei freudiană susține că baza tuturor tulburărilor este sexualitatea, punct de vedere care nu face decât să accentueze conflictul existent.[34] Cauza și efectul sunt interschimbate. Tulburarea sexuală nu este în nici un caz cauza neplăcerilor nevrotice, ci, ca și acestea, unul din efectele patologice ale unei diminuate adaptări a conștiinței, care este confruntată cu o situație și sarcină cărora nu le poate face față. Ea nu poate înțelege schimbările din lumea ei și nu știe ce atitudine să adopte pentru a se readapta. „*Le peuple porte le sceau d'un hiver qu'on n'explique pas*' " sună traducerea [în franceză a] unei inscripții coreene.

Atât în cazul umbrei, cât și în cazul *animei* nu sunt suficiente cunoștințele conceptuale. Nici prin intropatie sau transpunere nu le putem trăi conținutul. A învăța pe dinafară o listă de arhetipuri nu folosește la nimic. Arhetipurile sunt complexe trăite care se manifestă destinal, acționând în viața noastră cea mai intimă. *Anima* nu ne mai apare ca zeiță, ci adesea ca slăbiciunea noastră strict personală sau ca îndrăzneala noastră cea mai benefică. Dacă un savant merituos în vârstă de șaptezeci de ani își părăsește familia și se căsătorește cu o actriță de douăzeci de ani, cu părul roșu, atunci putem spune că zeii au cerut o nouă victimă. Așa se manifestă la noi copleșitoarea forță demonică. Până nu de mult această tânără persoană ar fi putut fi cu ușurință lichidată ca vrăjitoare.

Experiența mi-a arătat că există foarte mulți oameni de o anumită inteligență și cultură care înțeleg ușor și nemijlocit ideea de *anima* și relativa autonomie a acesteia, precum și fenomenul *animus* la femei. În schimb psihologii trebuie să depășească dificultăți mai mari tocmai pentru că ei nu sunt constrânși să se confrunte cu stări de lucruri com-

34 Punctul meu de vedere este expus pe larg în cartea mea *Die Psychologie der Übertragung*.

plexe, caracteristice psihologiei inconștientului. Dacă sunt în același timp și medici, înțelegerea le va fi îngreunată de gândirea somato-fiziologică, ce crede că poate exprima procesele psihice prin concepte intelectuale, biologice sau fiziologice. Însă psihologia nu este nici biologie, nici fiziologie, nici vreo altă știință, ci tocmai cunoaștere despre suflet.

Tabloul pe care l-am schițat până acum despre *anima* nu este complet. Ea este într-adevăr elan vital haotic, dar în același timp este caracterizată de o ciudată semnificație, ceva asemănător unei științe secrete sau unei înțelepciuni ascunse, în surprinzătoare contradicție cu natura ei irațională, de zână. Mă voi referi aici din nou la autorii citați mai înainte. Rider Haggard își numește eroina „Wisdom's Daughter", regina din Atlantis a lui Benoit are cel puțin o excelentă bibliotecă, în care poate fi găsită chiar o carte foarte veche a lui Platon. Reîncarnarea Elenei din Troia a fost eliberată dintr-un bordel din Tyr de către înțeleptul Simon Magus, pe care l-a însoțit apoi în călătoriile sale. Intenționat nu am menționat de la început acest aspect caracteristic al *animei* pentru că prima întâlnire cu ea numai la înțelepciune nu te determină să te gândești[35]. Numai cel care se confruntă cu *anima* are acces la această dimensiune. Doar un travaliu dificil ne permite să înțelegem[36] că în spatele jocului crud cu destinul uman se ascunde un fel de intenție secretă ce pare a corespunde unei cunoașteri superioare a legilor vieții. Tocmai neașteptatul, haoticul neliniștitor, conține un sens adânc. Și cu cât acest sens este mai bine cunoscut, cu atât *anima* își pierde din caracterul constrângător. Treptat se nasc zăgazuri în calea puhoiului haosului; căci ceea ce are sens se separă de ceea ce nu are sens iar faptul că sensul și nonsensul nu mai sunt identice slăbește forța haosului, sensul fiind înarmat cu forța sensului iar nonsensul cu forța nonsensului. Astfel se naște un nou cosmos. Nu am pretenția că prin aceasta am exprimat o nouă descoperire a psihologiei medicale, ci doar înțelepciunea străveche că din mulțimea experiențelor vieții ia naștere acea învățătură pe care tatăl o transmite fiului[37].

35 Mă refer aici la exemple literale general accesibile și nu la material clinic, considerându-le pe primele satisfăcătoare pentru scopul urmărit.

36 Am în vedere confruntarea cu conținuturile inconștientului în genere. Aceasta este una din marile sarcini ale procesului de integrare.

37 Cărticica lui Schmaltz *Östliche Weisheit und Westliche Psychotherapie* (Înțelepciunea orientală și psihoterapia occidentală) oferă un bun exemplu pentru aceasta.

Înțelepciunea și lipsa înțelepciunii nu numai că apar la ființele de felul zânei ca unul și același lucru, dar chiar *sunt* unul și același lucru atâta timp cât sunt întruchipate de *anima*. Viața este lipsită *și* plină de sens. Și dacă lipsa de sens nu devine obiect al râsului iar sensul obiect al speculației, atunci viața este banală, totul are dimensiuni insignifiante. Există atunci doar un sens mic și un nonsens mic. În fond nimic nu are sens căci atâta timp cât a lipsit omul ca ființă gânditoare nimeni nu a explicat fenomenele. De explicații are nevoie doar acela care nu înțelege. Semnificație are doar ininteligibilul. Omul și-a făcut apariția într-o lume pe care n-o înțelegea și de aceea a încercat s-o explice.

Astfel *anima* și, prin urmare, viața sunt lipsite de semnificație pentru că nu oferă explicații. Însă ele sunt explicabile căci în orice haos există cosmos și în orice dezordine, ordine secretă, în orice arbitrar, lege severă, căci orice acțiune se bazează pe contrarii. Pentru a cunoaște acest fapt este nevoie de capacitatea discriminatorie a intelectului uman care dizolvă totul în judecăți antinomice. Dacă el se confruntă cu *anima*, atunci haosul arbitrarului îi va da prilejul să întrevadă ordinea secretă, adică să „postuleze" privitor la ea existența sensului și intenției. Căci în realitate nu dispunem de la început de o reflexie rece, știința și filosofia nefiindu-ne de nici un folos iar învățătura religioasă tradițională ajutându-ne doar într-o mică măsură. Suntem excedați de o trăire haotică iar judecata cu toate categoriile sale se dovedește neputincioasă. Explicarea umană eșuează în fața acestei situații de viață turbulente, pentru care nu se potrivește nici una din interpretările tradiționale. Este un moment de prăbușire. Cădem în abisurile cele mai adânci, „ad instar voluntariae mortis", cum foarte bine spune APULEIUS. Nu este vorba de o artificială renunțare voită la propriile capacități, ci de una naturală, silită. Nu este vorba de o supunere și umilire voite, înfrumusețate moral, ci de o înfrângere totală de neînțeles, încununată de teama plină de panică a demoralizării. Abia când toate punctele de sprijin au fost distruse și când nu mai există speranța vreunei proiecții se creează posibilitatea trăirii unui arhetip care până acum a stat ascuns în lipsa de sens plină de semnificație a *animei*. El este *arhetipul sensului*, așa cum *anima* este *arhetipul vieții* pur și simplu.

Sensul ne apare ca fiind ceva de dată mai recentă deoarece considerăm, nu fără o anumită îndreptățire, că noi suntem sursa lui și că lu-

mea poate exista şi fără a fi interpretată. Însă cum procedăm pentru a conferi sens? De unde-l obţinem în ultimă instanţă? Formele conferirii de sens sunt categorii istorice ale căror rădăcini coboară până în Antichitatea nebuloasă, fapt de care nu ne dăm seama cu suficientă claritate. Conferirea de sens se foloseşte de anumite matriţe străvechi. Putem aborda această problemă din ce punct dorim, pretutindeni vom ajunge la istoria limbii şi a motivelor, care întotdeauna trimite direct la fermecata lume primitivă.

Să luăm ca exemplu cuvântul idee. El trimite la conceptul platonician de εἶδος ideile veşnice fiind imagini originare care sălăşluiesc ἐν ὑπερουρανίῳ (într-un loc supraceresc) ca forme transcendente veşnice. Ochiul vizionarului le priveşte ca „imagines et lares" sau ca imagini ale visului şi viziunilor revelatoare. Sau să luăm conceptul de energie utilizat în explicarea proceselor fizice. În trecut aceeaşi funcţie a fost îndeplinită de focul misterios al alchimiştilor, flogistonul, forţa termică inerentă materiei, precum şi căldura originară a stoicilor sau heraclitianul πῦρ ἀεὶ ζῷον (focul veşnic viu), care este foarte aproape de concepţia primitivă despre o forţă vie de universală răspândire, forţă a creşterii, magică forţă tămăduitoare, numită de obicei *mana*.

Nu vreau să sporesc în mod inutil numărul exemplelor. Este suficient să ştim că nu există concepţie sau idee importantă care să nu aibă antecedente istorice. Tuturor le stau la bază în ultimă instanţă forme originare arhetipale al căror caracter sensibil (*Anschaulichkeit*) a luat naştere într-o epocă în care conştiinţa încă nu *gândea* ci doar *percepea*. Gândul era obiect al percepţiei interioare, nefiind gândit ci simţit ca un fenomen, cu alte cuvinte, văzut sau auzit. Gândul era în mod esenţial revelaţie, nu descoperire, ci ceva impus sau convingător prin nemijlocita sa facticitate. Gândirea precedă eul conştient primitiv, iar aceasta este mai curând obiectul aceleia decât subiectul ei. Dar nici noi n-am atins culmile conştienţei şi de aceea avem o gândire preexistentă de care nu ne dăm însă seama atâta timp cât ne sprijinim pe simboluri tradiţionale sau, exprimat în limbajul visului, atâta timp cât tatăl sau regele n-a murit.

Vou ilustra printr-un exemplu modul în care „gândeşte" inconştientul, precum şi modul în care găseşte soluţii. Este vorba de un tânăr student la teologie pe care nu l-am cunoscut personal. În perioa-

da în care a avut dificultăți cu credința sa religioasă a visat următorul vis[38]:

Stătea în fața unui frumos bărbat în vârstă, în întregime îmbrăcat în negru. Știa că este magicianul alb. Acesta tocmai îi vorbise îndelung dar autorul visului nu-și mai amintea despre ce. El reținuse doar propoziția finală: „Și pentru aceasta avem nevoie de ajutorul magicianului negru." În momentul respectiv s-a deschis ușa și a intrat un bărbat în vârstă, foarte asemănător cu primul, numai că era îmbrăcat în alb. S-a adresat magicianului alb: „Am nevoie de ajutorul tău", aruncând în același timp o privire întrebătoare către visător. Magicianul alb a răspuns: „Poți vorbi liniștit, este un inocent." Apoi magicianul negru a început să povestească: el vine dintr-o țară îndepărtată unde s-a întâmplat ceva ciudat. Țara era guvernată de un rege bătrân care a simțit că i se apropie moartea și din acest motiv a început să-și caute un mormânt. În acea țară exista un mare număr de morminte din timpuri vechi dintre care regele l-a ales pentru sine pe cel mai frumos. Potrivit legendei, aici fusese înmormântată o fecioară. Regele a dat dispoziție ca mormântul să fie deschis și să fie pregătit pentru sine. Însă de îndată ce osemintele care se aflau acolo au fost scoase la lumină, ele au prins viață și s-au prefăcut într-un cal negru care a fugit spre deșert unde a dispărut. El, magicianul negru, de îndată ce a auzit această istorie a pornit în căutarea calului. După câteva zile de mers pe urmele sale a ajuns în deșert, l-a străbătut până pe partea unde începea din nou iarba. Acolo a găsit calul păscând și a descoperit ceva în legătură cu care are nevoie de sfatul magicianului alb. Acolo a dat peste cheia paradisului și nu știe ce trebuie să facă cu ea în continuare. — În acest moment tensionat visătorul s-a trezit.

În lumina dezvoltărilor anterioare nu este greu de bănuit sensul visului: dominant este simbolul bătrânului rege care-și dorește odihna eternă, și anume în locul unde au mai fost îngropate astfel de „dominante". El a ales mormântul *animei* care-și doarme somnul de moarte asemenea frumoasei din pădurea adormită, atâta timp cât viața este reglată și exprimată de un principiu (prinț sau princeps) viabil. Însă când

38 Am mai amintit acest vis în studiul *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* și în *Psychologie und Erziehung* ca exemplu de vis „mare", fără un comentariu amănunțit.

regele ajunge la sfârșitul vieții[39], ea își recapătă viața și se transformă în calul cel negru, care, încă în metafora platoniciană, exprimă lipsa de control a naturii pasionale. Cine îl urmează ajunge în deșert, adică într-un tărâm arid, îndepărtat de oameni, o imagine a însingurării spirituale și morale. Însă acolo se află cheia paradisului.

Dar ce înseamnă paradisul? Desigur, edenul cu pomul vieții și al cunoașterii și cu cele patru râuri ale sale. În viziune creștină, el este de asemenea orașul ceresc al „Apocalipsei" care, ca și edenul, apare structurat ca mandală. Însă mandala reprezintă un simbol al individuației. Prin urmare, magicianul negru este acela care găsește soluția pentru apăsătoarele dificultăți de credință ale visătorului, cheia care deschide calea individuației. Opoziția deșert–paradis semnifică opoziția însingurare–individuație sau evoluția spre sine.

Această parte a visului este totodată o remarcabilă parafrază a Cuvântului Domnului editat și completat de HUNT și GRENFELL, unde drumul spre împărăția cerească este arătat de animale și unde, în admonițiune, se spune: „De aceea trebuie să vă cunoașteți pe voi înșivă, căci voi sunteți orașul iar orașul este împărăția."[40] Ceea ce urmează constituie o parafrază a șarpelui din paradis care i-a îndemnat pe primii oameni să păcătuiască, păcat care a condus în cele din urmă la mântuirea omenirii de către Fiul Domnului. Această înlănțuire cauzală a prilejuit, după cum se știe, identificarea ofitică a șarpelui cu sotér-ul (salvator, mântuitor). Calul negru și magicianul negru sunt — ceea ce reprezintă conținut spiritual modern — elemente cvasinegative, a căror relativitate în raport cu binele este sugerată de interschimbarea vestmântului. Cei doi magicieni sunt două aspecte ale *bărbatului bătrân*, ale maestrului și învățătorului de înaltă clasă, ale arhetipurilor spiritului care reprezintă sensul preexistent ascuns în haosul vieții. El este tatăl sufletului, care în mod surprinzător este mama sa fecioara motiv, pentru care el a fost numit de către alchimiști „străvechiul fiu al mamei". Magicianul negru și calul negru corespund coborârii în adâncul întunecos din visele amintite anterior.

39 Pentru aceasta vezi motivul „bătrânului rege" din alchimie (*Psychologie und Alchemie,* paragr. 491 și urm.)

40 Vezi și JAMES, *Apocryphal New Testament*, pp. 25 și urm.

Ce învățătură insuportabil de grea pentru un tânăr student la teologie! Din fericire el n-a observat că în vis i-a vorbit tatăl tuturor profeților și i-a oferit spre înțelegere un mare secret. Lipsa de finalitate a unor asemenea evenimente poate surprinde. De ce atâta risipă? La aceasta trebuie totuși să adaug că nu știm cum a acționat visul asupra studentului după un timp mai îndelungat și să subliniez că, mie cel puțin, visul mi-a spus foarte mult. El nu s-a pierdut, chiar dacă autorul său nu l-a înțeles.

În mod evident visul încearcă să prezinte binele și răul în funcția lor comună, probabil ca răspuns la conflictul moral încă nerezolvat din sufletul creștin. Din relativizarea polilor opuși rezultă o anumită apropiere de ideile Orientului, de „nirdvandva" filosofiei hinduse, de eliberarea de contrarii care este indicată ca o posibilitate de soluție a conflictelor. Cât de periculos de semnificativă este relativizarea binelui și a răului practicată în Orient o arată o interogație indiană: „Care drum spre desăvârșire este mai lung, al celui care-l iubește pe Dumnezeu sau al celui care-l urăște?" Răspunsul este următorul: „Cel care-l iubește pe Dumnezeu are nevoie de șapte reîncarnări până la desăvârșire iar cel care-l urăște, doar de trei, căci cel care-l urăște se gândește mai mult la el decât cel care-l iubește." Eliberarea de contrarii presupune o nivelare valorică funcțională care contrazice sentimentul nostru creștin. Totuși cooperarea contrariilor morale este, așa cum o arată visul discutat, un adevăr natural, recunoscut de Orient ca atare, fapt ilustrat în modul cel mai clar de filosofia taoistă. De altfel există și în tradiția creștină anumite pasaje care se apropie de acest punct de vedere. Amintesc ca exemplu parabola ispravnicului necredincios.

Visul nostru nu constituie în această privință ceva singular întrucât tendința relativizării contrariilor este una din trăsăturile specifice ale inconștientului. Trebuie precizat imediat că aceasta se manifestă doar în cazurile de sensibilitate morală exacerbată; în alte cazuri inconștientul poate insista tot atât de ferm asupra incompatibilității contrariilor. De regulă, inconștientul se situează pe o poziție compensatorie în raport cu atitudinea conștiinței. De aceea se poate spune că visul presupune convingerile și dubiile specifice unei conștiințe teologice de observanță protestantă. În pofida acestei limitări a valabilității sale la un domeniu restrâns, visul își demonstrează clar superioritatea. Sensul

său apare, în mod adecvat, exprimat ca opinia și vocea unui magician înțelept, superior în toate privințele conștiinței visătorului. Magicianul este sinonim cu bătrânul înțelept care are relații de filiație directă cu figura șamanului din societățile primitive. El este, ca și *anima*, un demon nemuritor care străpunge întunecimea haotică a simplei vieți cu lumina sensului. El este iluminatul, învățătorul și maestrul, un psihopomp, a cărui personificare nu a putut fi evitată nici de iconoclastul NIETZSCHE, care l-a încarnat în Zarathustra, un spirit superior al unei epoci aproape homerice, transformat în purtător și vestitor al propriei iluminări și al propriului extaz „dionisiace". Este adevărat că pentru el Dumnezeu era mort, dar demonul înțelepciunii s-a transformat pentru el într-un dublu întrupat, așa cum spune:

Atunci, dintr-o dată, prietenă! unul a devenit doi — iar Zarathustra mi-a trecut prin față[41]...

Pentru NIETZSCHE, Zarathustra este mai mult decât o figură poetică, este o mărturisire involuntară. Viața sa a fost o rătăcire în întunecimile îndepărtării de Dumnezeu, ale decreștinării și de aceea i-a apărut revelatorul și iluminatorul ca izvor vorbitor al sufletului său. De aici provine limba hieratică din *Așa grăit-a Zarathustra*, căci acesta este stilul arhetipului spiritului.

Prin trăirea acestui arhetip modernul face experiența modalității străvechi a gândirii ca activitate autonomă al cărei obiect suntem. Hermes Trismegistos sau Thoth din literatura ermetică, Orfeu, Poiandres și înruditul cu acesta Poimen al lui Hermas[42] constituie alte formulări ale aceleiași experiențe. Dacă numele de Lucifer nu ar avea o încărcătură peiorativă, el ar fi foarte potrivit pentru acest arhetip. De aceea m-am mulțumit să-l denumesc *arhetipul bătrânului înțelept* sau *arhetipul sensului*. Asemenea tuturor arhetipurilor, și acesta are un aspect pozitiv și unul negativ. Cititorul poate găsi o prezentare amănunțită a

41 *Sils-Maria* în *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, p. 60. În original, versurile lui NIETZSCHE sună în felul următor:

Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei —
Und Zarathustra gieng an mir vorbei...

42 REITZENSTEIN consideră *Păstorul lui Hermas* drept o scrisoare creștină concurentă față de *Poimandres*.

dualității „bătrânului înțelept" în eseul meu intitulat *Contribuții la fenomenologia spiritului în basm.*

Cele trei arhetipuri discutate până acum — umbra, *anima* și bătrânul înțelept — apar personificate în experiența nemijlocită. În dezvoltările anterioare am prezentat premisele psihologice generale necesare pentru ca ele să fie experimentate. N-am mai putut oferi însă decât simple raționalizări abstracte. Mult mai sugestivă ar fi fost o descriere a procesului așa cum se manifestă în experiența nemijlocită. În cursul acestui proces arhetipurile apar ca persoane ce acționează în vise și fantasme. Procesul însuși se desfășoară în cadrul unui alt tip de arhetipuri pe care le-am putea denumi în general arhetipuri ale *transformării* (*Wandlung*). Acestea nu mai sunt persoane ci situații, locuri, mijloace, căi tipice etc. care simbolizează respectivul fel de transformare. Ca și persoanele, aceste arhetipuri sunt adevărate simboluri care nu pot fi interpretate nici ca σημεῖα (semne), nici ca alegorii. Caracterul de adevărate simboluri derivă din multitudinea sensurilor, din profunzimea, din inepuizabilitatea lor. Principiile fundamentale, acele ἀρχαί, ale inconștientului sunt, datorită bogăției lor, indescriptibile, deși cognoscibile. Judecata intelectuală caută întotdeauna univocitatea și în felul acesta ratează esențialul, căci ceea ce corespunde cel mai bine naturii lor este plurivocitatea, bogăția aproape de necuprins a relațiilor, care fac cu neputință formulările univoce. În plus, ele sunt paradoxale, asemenea spiritului la alchimiști care trece drept „senex et iuvenis simul".

Cine dorește să-și facă o idee despre procesul simbolic poate apela la seriile de imagini din alchimie deși simbolurile acesteia sunt mai ales tradiționale, chiar dacă, adesea, originea și semnificația le sunt obscure. Din cultura Orientului cele mai bune exemple sunt: sistemul chakren tantric[43] sau sistemul nervos mistic din yoga chineză[44]. După toate aparențele, seria de imagini a tarotului reprezintă vestigii ale arhetipurilor transformării, idee ce mi-a fost confirmată de o expunere lămuritoare a profesorului R. BERNOULLI.[45]

Procesul simbolic este o *trăire în imagini și a imaginii.* Dezvoltarea sa are de regulă o structură enantiodromică, asemenea textului I *Ching*,

43 AVALON (Editor), *The Serpent Power.*

44 ROUSSELLE, *Seelische Führung im lebenden Taoismus.*

45 BERNOULLI, *Zur Symbolik geometrischer Figuren und Zahlen.*

și constituie un ritm al negării și afirmării, al pierderii și câștigului, al luminii și întunericului. Începutul este aproape întotdeauna o fundătură sau o altă situație critică. Scopul său este, general vorbind, iluminarea sau conștiința superioară prin care situația inițială este ridicată pe o treaptă mai înaltă și depășită. Din punct de vedere temporal, procesul poate fi foarte concentrat, manifestându-se într-un singur vis sau într-o singură trăire, sau foarte diluat, întinzându-se pe luni sau ani, în funcție de natura situației inițiale, a individului angajat în proces sau a scopului de atins. Desigur, bogăția simbolică variază considerabil. Deși inițial totul este trăit la nivelul imaginii, adică simbolic, nu este vorba totuși de pericole de mucava, ci de riscuri reale, care pot determina un destin. Principalul pericol constă în neputința de a rezista fascinației arhetipurilor, ceea ce se întâmplă mai ales atunci când imaginile arhetipale *nu sunt conștientizate*. În cazul în care există o predispoziție psihotică se poate întâmpla ca figurile arhetipale, cărora oricum le este proprie, în virtutea numinozității lor naturale, o anumită autonomie, să se elibereze de controlul conștiinței și să ajungă la deplină independență, adică să producă fenomene de posedare. Bolnavul posedat de *anima* dorește să se transforme prin autocastrare într-o femeie numită Maria sau se teme că i se va impune așa ceva cu forța. Un exemplu pentru aceasta îl constituie cunoscutul SCHREBER.[46] Bolnavii descoperă adesea o întreagă mitologie a *animei* cu numeroase motive arhaice. Un caz de acest tip a fost publicat la vremea sa de NELKEN.[47] Un alt pacient și-a descris și comentat singur simptomele într-o carte.[48] Amintesc aceste cazuri pentru că există oameni care susțin că arhetipurile sunt propriile mele năluciri.

Ceea ce în psihoză se manifestă brutal în nevroză rămâne ascuns într-un plan secund, influențând nu mai puțin viguros conștiința. Când analiza ajunge la fundalul conștiinței, ea descoperă aceleași figuri arhetipale care animă delirul psihoticilor. *Last not least*, numeroase documente literar-istorice demonstrează că este vorba de forme ale imaginarului care se manifestă practic pretutindeni, și nu de produse ale psihozei. Aspectul patologic nu constă în existența acestor reprezentări,

46 *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken.*
47 *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen.*
48 CUSTANCE, *Wisdom, Madness and Folly.*

ci în fenomenul de disociere datorită căruia conştiinţa nu mai poate controla inconştientul. De aceea în toate cazurile de disociere este necesară integrarea inconştientului în conştiinţă. Este vorba de un proces sintetic pe care l-am denumit „procesul individuaţiei".

Acest proces corespunde de fapt cursului natural al vieţii prin care individul devine ceea ce a fost de la început. Întrucât omul are conştiinţă, o astfel de dezvoltare nu se petrece linear, ci cunoaşte numeroase variaţiuni şi perturbări generate de abaterea conştiinţei de la baza instinctuală arhetipală. De aici rezultă necesitatea sintezei celor două poziţii, sinteză care înseamnă psihoterapie chiar pe treptele cele mai primitive, unde apare sub forma riturilor de reconstruire (*Wiederherstellungsriten*). Ca exemple pot fi date identificările retrospective ale australienilor cu strămoşii perioadei alcheringa, identificările cu fiii soarelui la populaţiile Taospueblo, apoteoza soarelui din misterul lui Isis la APULEIUS etc. Metoda terapeutică a psihologiei complexe constă, pe de o parte, tocmai în conştientizarea cât mai deplină a conţinuturilor inconştiente constelate şi, pe de altă parte, în sinteza acestora cu conştiinţa prin intermediul actului cognitiv. Dar pentru că omul civilizat este caracterizat de o mare disponibilitate şi se foloseşte de ea în mod constant cu scopul de a evita toate riscurile posibile, nu este sigur că actul cunoaşterii va fi urmat de comportamentul corespunzător. Dimpotrivă, trebuie să anticipăm manifesta lipsă de eficienţă a cunoaşterii şi în consecinţă să-i dăm o utilizare adecvată. De regulă, cunoaşterea singură nu ajută şi nici nu constituie prin sine o forţă morală. De abia în astfel de cazuri devine clar în ce măsură, vindecarea nevrozei este o problemă morală.

Deoarece arhetipurile sunt relativ autonome, ca orice conţinut numinos, ele nu pot fi integrate exclusiv raţional, ci au nevoie de un procedeu dialectic, adică de o adevărată confruntare, care îmbracă adesea forma dialogului, realizându-se astfel nedeliberat definiţia alchimică a meditaţiei: „colloquium cum suo angelo bono", dialogul interior cu îngerul său bun.[49] De obicei, acest proces are o desfăşurare dramatică, cu multe peripeţii. El se exprimă în simboluri onirice sau este însoţit de astfel de simboluri, înrudite cu acele „représentations collectives", care

49 RULANDUS, *Lexicon alchemiae* (articolul meditatio).

sub forma motivelor mitologice au întruchipat dintotdeauna transformările sufletești.[50]

Limitele unei prelegeri nu-mi permit să mă refer la mai multe exemple de arhetipuri. Le-am ales pe acelea care joacă rolul principal în analiza unui inconștient masculin și am încercat să schițez procesul de transformare psihică în cadrul căruia se manifestă. În intervalul care s-a scurs de la prima publicare a acestei expuneri, umbra, *anima* și bătrânul înțelept au fost reluate și tratate pe larg împreună cu figurile corespunzătoare ale inconștientului feminin în studiile mele referitoare la simbolistica sinelui[51], iar procesul individuației, în relația sa cu simbolistica alchimică, a fost supus unei cercetări mai aprofundate.[52]

50 Lămuriri suplimentare în lucrarea mea *Symbole der Wandlung.*
51 *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte.*
52 *Psychologie und Alchemie.*

II
CONCEPTUL DE INCONȘTIENT COLECTIV

[Inițial o expunere intitulată The concept of the Collective Unconscius și ținută la Abernethian Society, spitalul St. Bartholomew din Londra pe 19 octombrie 1936. Publicată în *Journal* al acestui spital (Londra 1936-1937) pp. 46-49 și 64-66.]

CONCEPTUL DE INCONŞTIENT COLECTIV

Întrucât conceptul de inconştient colectiv este acela dintre conceptele mele care a dat naştere la cele mai multe neînţelegeri, în cele ce urmează voi încerca a) să-l definesc, b) să ofer o imagine a importanţei sale pentru psihologie, c) să expun metoda de demonstrare şi d) să dau câteva exemple.

a) Definiţie

Inconştientul colectiv este o parte a psihicului care poate fi deosebită negativ de inconştientul personal prin faptul că el nu-şi datorează existenţa experienţei personale şi nu este de aceea un câştig personal. În timp ce inconştientul personal constă esenţialmente din conţinuturi care au fost cândva conştiente dar care au dispărut din conştiinţă, fiind fie uitate, fie refulate, conţinuturile inconştientului colectiv nu au fost niciodată conştiente, nefiind deci dobândite individual, şi-şi datorează existenţa exclusiv eredităţii.

Conceptul de arhetip, inevitabilul corelat al ideii de inconştient colectiv, indică prezenţa în psihic a anumitor forme de universală răspîndire. Cercetarea mitologică le numeşte „motive"; în psihologia primitivilor ele corespund conceptului de „représentations collectives" creat de LÉVY-BRUHL iar în domeniul studiului comparativ al religiilor HUBERT şi MAUSS le-au definit drept „categorii ale imaginaţiei". Mai de mult ADOLF BASTIAN le desemnase prin termenul de „idei originare" sau „elementa-

re". De aici rezultă suficient de clar că reprezentarea pe care o am despre arhetip — literal o formă preexistentă — nu este singulară, ci poate fi întâlnită și în alte discipline, unde îmbracă o haină terminologică specifică.

Prin urmare, teza mea sună în felul următor: alături de conștiință, care are o natură pe deplin personală și pe care o considerăm — chiar atunci când îi anexăm ca pe un apendice inconștientul personal — ca fiind singurul sistem psihic, există un al doilea sistem psihic, a cărui natură este colectivă, nonpersonală. Inconștientul colectiv nu se formează pe parcursul vieții individului, ci este moștenit. El constă din forme preexistente — arhetipurile — care pot deveni conștiente doar în mod mijlocit și conferă conținuturilor conștiinței o formă bine determinată.

b) Semnificația psihologică a inconștientului colectiv

Psihologia noastră medicală, care s-a născut din practica de clinică, subliniază natura personală a psihicului. Am în vedere în primul rând concepțiile lui Freud și Adler. Este o *psihologie a persoanei* care consideră că factorii etiologici sau cauzali au o natură aproape exclusiv personală. Totuși, chiar și această psihologie se bazează pe anumiți factori biologici generali, cum ar fi de pildă instinctul sexual sau năzuința de autoafirmare, și nu doar particularitățile personale. Ea este constrânsă la aceasta în măsura în care emite pretenția de a fi o știință explicativă. Nici una din aceste concepții nu contestă existența instinctelor, comune animalelor și oamenilor, și nici influența lor asupra psihologiei personale. Însă instinctele sunt factori motivaționali ereditari nonpersonali, de universală răspândire, care se află adesea atât de departe de marginea conștiinței, încât psihoterapia modernă se vede silită să-și asume sarcina de a-i ajuta pe pacienți să și le conștientizeze. În plus, instinctele nu sunt, conform esenței lor, vagi și nedeterminate, ci forțe instinctuale specific orientate care, înaintea oricărei conștientizări și indiferent de gradul acesteia, își urmăresc scopurile intrinseci. De aceea ele constituie analogii exacte ale arhetipurilor, atât de exacte încât se poate admite cu temei că arhetipurile sunt copiile inconștiente ale instinctelor înseși; cu alte cuvinte, ele reprezintă *modelele fundamentale ale comportamentului instinctiv.*

Ipoteza inconștientului colectiv este de aceea tot atât de riscată ca admiterea existenței instinctelor. Se poate admite fără dificultate că, făcând abstracție de motivația rațională a intelectului conștient, activitatea umană este influențată într-o măsură considerabilă de către instincte. Dacă afirmăm că fantezia, percepția și gândirea noastră sunt influențate în același mod de principii formale înnăscute și de universală răspândire, o înțelegere care funcționează normal va descoperi în această concepție tot atât de mult sau tot atât de puțin misticism ca în teoria instinctelor. Deși am fost adesea învinuit de misticism, trebuie să subliniez o dată în plus că inconștientul colectiv nu constituie o problemă speculativă sau filosofică, ci una empirică. Întrebarea sună simplu: există sau nu există astfel de forme universale? Dacă există, atunci există și un domeniu al psihicului care poate fi numit inconștient colectiv. Diagnoza inconștientului colectiv nu este întotdeauna o sarcină ușoară. Nu este suficient să identificăm natura arhetipală, adesea evidentă, a produselor inconștiente, căci acestea pot fi tot atât de bine dobândite prin intermediul limbii și al educației. Criptomnezia trebuie de asemenea exclusă, ceea ce în multe cazuri este aproape imposibil. În pofida tuturor acestor dificultăți sunt suficiente cazurile individuale în care renașterea spontană a motivelor mitologice se află dincolo de orice dubiu rațional. Dacă un asemenea inconștient există cumva, atunci explicația psihologică trebuie să ia cunoștință de el și să supună unei critici severe anumite etiologii pretins personale.

Punctul meu de vedere poate fi ilustrat printr-un exemplu concret. Ați citit probabil interpretarea pe care o dă Freud unui anumit tablou al lui Leonardo da Vinci care le reprezintă pe Sf. Ana și pe Maria cu Pruncul[1]. Freud explică remarcabilul tablou prin faptul că Leonardo însuși a avut două mame. Această cauzalitate este personală. Nu intenționăm să ne oprim asupra faptului că astfel de imagini nu sunt deloc unice și nici asupra minorei inexactități că Sf. Ana este de fapt *bunica* lui Cristos, ci dorim să subliniem că psihologia aparent personală este impregnată de un motiv nonpersonal, bine cunoscut nouă din altă parte. Motivul celor două mame este un arhetip ce poate fi întâlnit în diferite variante în domeniul mitologiei și al religiei, constituind baza a

1 *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, IV.*

numeroase *représentations collectives.* Aș putea aminti ca exemplu motivul dublei origini, al originii umane și al celei divine, ca în cazul lui HERAKLES care, adoptat de Hera din neștiință, a dobândit nemurirea. Ceea ce era mit în Grecia reprezenta în Egipt un ritual. Faraonul era în același timp de natură umană și divină. Pe pereții camerelor de naștere ale templelor egiptene sunt înfățișate cea de-a doua concepere și naștere divină a faraonului — el s-a născut „a doua oară". Această reprezentare constituie baza tuturor misterelor renașterii, inclusiv a celor creștine. Cristos însuși s-a născut de două ori: prin botezarea în Iordan a realizat renașterea din apă și din spirit. În liturghia romană cristelnița este numită în mod consecvent „uterus ecclesiae" și din *Misalul roman* aflăm, când se vorbește despre sfințirea apei de botez în sabbatum sanctum, sâmbăta de dinaintea Paștelui, că și astăzi ea se numește astfel. Oricum ar fi, în gnoza timpurie spiritul, care apărea sub chipul unui porumbel, era considerat ca sophia, sapientia, înțelepciunea și ca mama lui Cristos. Pe temeiul acestui motiv al părinților dubli, copiii de astăzi, în locul zânelor bune sau rele care realizau o „adopție magică" cu blestem sau binecuvântare, au nași, adică (în germana elvețiană) „Gotti" și „Gotte", (în engleză) „godfather" și „godmother".

Reprezentarea unei a doua nașteri are o largă răspândire spațială și temporală. La începuturile medicinei ea apărea ca un mijloc magic de vindecare; în multe religii ea constituie experiența mistică iar în filosofia naturii din Evul Mediu, ideea centrală; *last not least* mulți copii, dar și unii adulți, cred că părinții lor nu le sunt decât părinți adoptivi cărora le-au fost încredințați. BENVENUTO CELLINI, de pildă, avea această credință despre care aflăm din autobiografia sa[2].

Însă este cu totul exclus ca toți oamenii care cred într-o dublă origine să fi avut întotdeauna în realitate două mame sau invers, ca cei câțiva care au împărtășit soarta lui LEONARDO să fi molipsit cu complexele lor restul umanității. Fapt este că trebuie să admitem existența unei nevoi umane universale căreia îi corespunde prezența universală a fantasmei celor două mame, nevoie ce se oglindește în această temă. Chiar dacă LEONARDO DA VINCI și-ar fi portretizat într-adevăr cele două mame în Sf. Ana și Maria — ceea ce eu pun sub semnul îndoie-

2 *Leben des Benvenuto Cellini*, übersetzt und hg. von GOETHE.

lii —, totuşi el n-ar fi exprimat astfel decât o credinţă pe care milioane de oameni înaintea sa şi după el au avut-o. Simbolul vulturului, analizat de Freud în eseul amintit, face şi mai plauzibilă opinia mea. Pe bună dreptate el indică drept izvor al simbolului *Hierogliphica* lui Horapollo[3], o carte foarte citită în vremea aceea. Din ea aflăm că vulturii sunt doar de sex feminin şi că simbolic desemnează mama; fecundarea lor o realizează vântul (în greceşte, pneuma). Sub influenţa Creştinismului, acest cuvânt a căpătat sensul de „spirit". În relatarea despre misterul rusaliilor, „pneuma" îşi mai păstrează încă dubla semnificaţie de vânt şi spirit. Consider că acest fapt se referă la Maria care, conform esenţei sale fecioară, este fecundată de pneuma, asemenea unui vultur. Totodată vulturul este, după Horapollo, simbolul Atenei, care, născută din craniul zeului suprem, era o fecioară ce cunoştea doar maternitatea spirituală. Toate acestea trimit la Maria şi la motivul renaşterii. Nu există nici o dovadă că Leonardo ar fi putut exprima altceva în tabloul său. Dacă este îndreptăţit să admitem că s-a identificat cu Pruncul, atunci el a înfăţişat, după cât se pare, dubla maternitate mitică şi nu propria sa istorie. Şi ce am putea spune despre toţi ceilalţi artişti care au pictat acelaşi motiv? Să fi avut şi ei două mame? Cu neputinţă să transpunem acum cazul lui Leonardo în domeniul nevrozelor şi să admitem că este vorba de un pacient cu un complex matern care îşi închipuie că nevroza sa provine din faptul de a fi avut două mame. Deşi rezultatul interpretării personale i-ar fi dat dreptate, acesta ar fi în întregime fals. Căci în realitate cauza nevrozei sale ar consta în reactivarea arhetipului dublei mame, indiferent dacă el a avut una sau două mame; cum am văzut, acest arhetip funcţionează individual şi istoric fără a avea vreo legătură cu situaţia relativ rară a dublei maternităţi.

Deşi seducătoare, ipoteza unei cauze personale atât de simple este nu numai inexactă ci în întregime falsă. Psihiatrului cu formaţie strict medicală îi va fi, fără îndoială, dificil să înţeleagă cum poate motivul mamei duble, despre care el nu are cunoştinţă, să aibă o forţă atât de mare încât să acţioneze ca o situaţie traumatică. Însă dacă luăm în considerare energiile uriaşe ascunse în sfera mitică a omului, atunci semnificaţia etiologică a arhetipurilor pare mai puţin fantastică. De fapt

3 I, 11, p. 32 I, 11, p. 32 — Freud, l. c., II, pp. 24 şi urm.

există numeroase nevroze care rezidă în tulburări ce trebuie derivate din absența din viața psihică a pacientului a influenței acestor forțe determinate. Consider de-a dreptul periculoasă încercarea psihologiei pur personale de a contesta, prin reducerea la cauzele personale, existența motivelor arhetipale, psihologice care caută chiar să distrugă aceste motive prin analiză personală. Astăzi putem aprecia mai bine decât acum douăzeci de ani natura forțelor profunde. Doar suntem martorii retrăirii de către o mare națiune a unui simbol arhaic, ba chiar a unor forme religioase arhaice și a modului în care această nouă emoție acționează revoluționar asupra individului, transformându-l. Omul trecutului este prezent în noi într-o măsură pe care nici nu ne-o puteam imagina înainte de război. Și ce altceva este soarta marilor popoare decât sumarea modificărilor psihice ale indivizilor?

Într-o nevroză care este doar o chestiune privată, avându-și rădăcinile exclusiv în cauze personale, arhetipurile nu intervin în nici un fel. Însă când nevroza provine dintr-o incompatibilitate generală sau este vorba de o situație dăunătoare într-altfel, care provoacă nevroză la un număr mare de indivizi, trebuie să admitem prezența arhetipurilor. Întrucât nevrozele sunt de cele mai multe ori fenomene *sociale*, și nu doar probleme private, trebuie să admitem intervenția arhetipurilor în cele mai multe cazuri: este retrăit acel arhetip care corespunde situației și ca urmare intră în acțiune forțele instinctuale ascunse în arhetip, pe cât de explozive pe atât de periculoase, ceea ce duce adesea la rezultate imprevizibile. Mai mult, nu există rău căruia omul aflat sub dominația unui arhetip să nu-i cadă victimă. Dacă în urmă cu treizeci de ani cineva ar fi îndrăznit să prezică faptul că evoluția psihologică va merge în direcția reactivării medievalei persecuții a evreilor, că Europa va tremura din nou în fața grupurilor de lictori romani sau a marșurilor legiunilor, că va putea fi reintrodus salutul roman de acum două mii de ani și că arhaica svastică va înlocui crucea, fiind capabilă să insufle milioanelor de soldați disponibilitatea pentru sacrificiu, acel om ar fi fost batjocorit ca un nebun mistic. Și astăzi? Oricât de uimitor ar putea părea, această întreagă nebunie a devenit oribilă realitate. Viața privată, motivele și cauzele private au devenit în lumea de astăzi aproape ficțiuni. Omul trecutului, care trăia într-o lume de arhaice *représentationes collectives*, a fost chemat din nou la o viață foarte vizibilă și chi-

nuitor de reală, și aceasta nu doar în cazul câtorva indivizi dezechilibrați, ci a milioane de oameni.

Există tot atâtea arhetipuri câte situații de viață tipice. Nenumărate repetiții au întipărit aceste experiențe în constituția psihică, nu sub chipul unor conținuturi imagistice, ci aproape ca *forme fără conținut*, care reprezintă doar posibilitatea unui anumit tip de abordare sau acțiune. Când trăim ceva care corespunde unui arhetip, acesta este activat și ia naștere o compulsivitate ce se impune împotriva rațiunii și voinței sau produce un conflict care se prelungește în patologic, adică prin nevroză.

c) Metoda de demonstrare

Trebuie să ne ocupăm acum de problema cum poate fi demonstrată existența arhetipurilor. Întrucât arhetipurile produc anumite forme spirituale, trebuie să explicăm unde și cum poate fi găsit materialul care face intuitive aceste forme. Principala sursă o reprezintă visele care au avantajul de a fi produse spontane ale psihicului inconștient, independente de voință și de aceea produse pure ale naturii, neinfluențate de vreo intenție conștientă. Prin întrebări putem afla care din motivele ce apar în vis sunt cunoscute visătorului. Dintre cele care-i sunt necunoscute trebuie să excludem motivele care *ar putea* să-i fie cunoscute, cum este în cazul lui LEONARDO simbolul vulturului. Nu suntem siguri că LEONARDO a preluat acest simbol de la HORAPOLLO, ceea ce ar fi totuși pe deplin plauzibil pentru un om cultivat al acelei vremi, artiștii plastici distingându-se în special prin bogate cunoștințe umaniste. Iată de ce apariția motivului păsării în fantasma lui LEONARDO, motiv prin excelență arhetipal, nu demonstrează nimic. Motivele căutate de noi sunt cele care nu-i puteau fi cunoscute visătorului și care totuși funcționează în visele sale așa cum funcționează arhetipurile la nivelul surselor istorice.

Așa-numita *imaginație activă* constituie o altă sursă pentru materialul necesar. Prin acest termen desemnez seriile de fantasme produse prin concentrare intenționată. Experiența mi-a arătat că intensitatea și frecvența viselor sunt augmentate prin prezența fantasmelor in-

conștiente și inaccesibile și că aducerea în conștiința a acestor fantasme schimbă caracterul viselor, care devin mai rare și mai șterse. De aici am dedus că visele conțin adesea fantasme care tind spre conștientizare, căci la baza viselor se află adesea instincte refulate a căror tendință naturală este de a influența gândirea conștientă. În astfel de cazuri cerem pacientului să examineze orice fragment de fantasmă care i se pare important din perspectiva *contextului* său, adică din perspectiva materialului asociativ în care se află intricat, până când îl înțelege. Nu este vorba de un aspect al asociației libere, recomandată de Freud în scopul interpretării, ci de preluarea fantasmei prin observarea materialului fantasmatic care îi este asociat în mod natural.

Nu este locul aici să dăm explicații tehnice privitoare la metodă. Vom spune doar că seria de fantasme adusă la suprafață ușurează inconștientul și reprezintă un material bogat în forme arhetipale. Desigur, această metodă poate fi utilizată doar în anumite cazuri alese cu grijă. Ea nu este cu totul inofensivă deoarece îl poate îndepărta pe pacient prea mult de realitate. În orice caz, un avertisment împotriva unei aplicări nediscriminatorii nu poate fi decât binevenit.

În sfârșit, dar nu în ultimul rând, o sursă interesantă pentru material arhetipal ne-o pun la dispoziție ideile delirante ale psihoticilor, fantasmele din stările de transă și visele din prima copilărie (între trei și cinci ani). Materialul de acest gen este accesibil în cantitățile dorite, dar el rămâne lipsit de valoare dacă nu pot fi stabilite paralele istorice convingătoare. Firește, nu este suficient să punem în legătură șarpele dintr-un vis cu apariția mitică a șarpelui; căci cine ar putea garanta că semnificația funcțională pe care o are șarpele în vis coincide cu cea pe care o are în cadrul mitic? De aceea, pentru a stabili o paralelă viabilă este necesar să cunoaștem semnificația funcțională a unui simbol individual și apoi să aflăm dacă simbolul mitic presupus paralel rezultă din același tip de circumstanțe și are deci aceeași semnificație funcțională. Satisfacerea acestei cerințe reprezintă un demers de cercetare îndelungat și anevoios dar și un obiect ingrat pentru expunere. Întrucât simbolurile nu pot fi rupte din contextul lor, ar trebui realizate prezentări exhaustive de simboluri personale și mitice, ceea ce este cu neputință în cadrul unei singure conferințe. Totuși am făcut în mod repetat tentativa cu riscul de a-mi adormi jumătate din auditoriu.

d) Un exemplu

Ca exemplu aleg un caz practic pe care, deși publicat, îl folosesc din nou datorită conciziei sale ce îl recomandă ca foarte potrivit pentru ilustrare. În plus, doresc să adaug câteva considerații lăsate de o parte cu ocazia trecutei publicări[4].

În 1906 am luat cunoștință de fantasma stranie a unui paranoic internat de mai mulți ani. Pacientul suferea din tinerețe de o schizofrenie incurabilă. După ce a absolvit școala elementară, a activat ca funcționar într-un birou. El nu se distingea prin vreo înzestrarea deosebită, și la vremea aceea eu însumi nu aveam habar de mitologie sau arheologie, așa încât situația nu era în nici un fel suspectă. Într-o zi l-am întâlnit în timp ce se afla la fereastră și, mișcând capul în stânga și-n dreapta, clipea privind în soare. M-a rugat să fac și eu la fel, promițându-mi că voi vedea ceva foarte interesant. Când l-am întrebat ce vede, s-a arătat surprins că eu nu văd nimic: „Nu se poate să nu vedeți penisul soarelui; când îmi mișc capul încoace și-n colo, se mișcă și el, și astfel se naște vântul." Firește nu am putut înțelege ciudata idee, pe care totuși am notat-o. Aproximativ patru ani mai târziu, în timp ce studiam mitologia, am descoperit o carte a lui ALBRECHT DIETERICH, cunoscutul filolog, care m-a ajutat să lămuresc fantasma pacientului meu. Această operă, publicată în 1910, se ocupă de un papirus grecesc aflat la Biblioteca Națională din Paris. DIETERICH credea a fi descoperit într-o parte a textului o liturghie dedicată lui Mithra. Textul este fără îndoială un ghid religios pentru realizarea anumitor invocații în care este pomenit Mithra. Provenind din școala misticilor alexandrieni, el are o semnificație identică cu *Corpus Hermeticum*. În textul lui DIETERICH citim următoarele îndemnuri:

„Cu fața la soare inspiră de trei ori, cât de adânc poți, și vei vedea că te ridici și pășești spre înalt, așa încât poți crede că te afli în mijlocul oceanului aerian... drumul zeilor vizibili va fi arătat de zeul soare, tatăl meu: tot astfel va deveni vizibil și așa-numitul tub, originea vântului de serviciu. Căci vei vedea atârnând din discul solar ceva ca un tub: și anume, când este îndreptat înspre

4 C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, paragr. 149, 223 și *Die Struktur der Seele*, paragr. 317.

regiunile de vest apare întotdeauna vântul de est; când este produs celălalt vânt datorită orientării spre regiunile din est, vei vedea în mod asemănător după regiunea aceluia întoarcerea (mișcarea în continuare a) chipului."[5]

Textul arată intenția autorului de a-l pune pe cititor în situația de a trăi el însuși viziunea pe care a avut-o autorul sau în care cel puțin crede. Cititorul trebuie introdus în experiența interioară a autorului sau — ceea ce este mai probabil — într-una din comunitățile mistice existente în acea vreme, despre care ne vorbește PHILO IUDAEUS în calitate de contemporan. Căci zeul focului sau al soarelui invocat aici reprezintă o figură pentru care pot fi indicate paralele istorice, unele în strânsă legătură cu Cristos al *revelației*. De aceea avem de-a face cu o reprezentare colectivă, așa cum sunt și acțiunile rituale descrise, de pildă imitarea vocilor de animale etc. Viziunea discutată face parte dintr-un context religios a cărui natură extatică este indiscutabilă și descrie un tip de inițiere în trăirea mistică a divinității.

Pacientul nostru era cu aproximativ zece ani mai în vârstă ca mine și suferea de un delir de grandoare, considerând că este în același timp Dumnezeu și Cristos. Atitudinea sa față de mine era binevoitoare — eram agreat ca singura persoană care arătam interes pentru reprezentările sale abstracte. Ideile sale delirante erau precumpănitor de natură religioasă și, atunci când m-a îndemnat să privesc în soare clipind asemenea lui și să mișc capul într-o parte și-ntr-alta, el avea intenția evidentă de a mă determina să particip la viziunea sa. Lui îi revenea rolul de înțelept mistic iar mie cel de învățăcel. Mai mult, el se credea însuși zeul soarelui întrucât producea vântul prin mișcarea capului. Transformarea rituală în zeitate este atestată de APULEIUS în misterele lui Isis, și anume în forma unei apoteze solare. Semnificația vântului de serviciu este, foarte probabil, aceea a spiritului procreator (pneuma înseamnă vânt) care, emanat de soare, pătrunde în suflet și-l fecundează. Asocierea soarelui cu vântul apare foarte des în simbolistica antică.

Trebuie acum să dovedim că nu este vorba de o simplă coincidență a celor două cazuri. Pentru aceasta este necesar să arătăm că asocie-

5 *Eine Mithrasliturgie*, pp. 6-7 (JUNG a aflat mai târziu că ediția din 1910 este de fapt o reeditare, prima ediție fiind publicată în 1903. Oricum pacientul fusese internat în spital cu câțiva ani înainte de 1903).

rea reprezentării unui tub al vântului cu Dumnezeu sau cu soarele are o existență colectivă independent de cazurile amintite sau, pentru a ne exprima altfel, că ea apare și în alte timpuri și locuri. Anumite picturi medievale reprezintă Buna-Vestire prin intermediul unui fel de tub care unește tronul lui Dumnezeu cu trupul Mariei. Fie porumbelul, fie Pruncul coboară prin lăuntrul său. Porumbelul semnifică fecundătorul, Sfântul Spirit-vânt.

Desigur, este cu totul exclusă posibilitatea ca pacientul să fi avut cunoștință de un papirus care a fost publicat patru ani mai târziu și cu totul improbabil ca viziunea sa să aibă legătură cu ciudata reprezentare medievală a Bunei-Vestiri, chiar dacă printr-o inimaginabilă întâmplare o astfel de pictură i-ar fi căzut sub ochi. Pacientul, care a fost declarat bolnav după împlinirea vârstei de douăzeci de ani, nu a călătorit niciodată, în galeriile publice din Zürich, orașul său natal, neexistând un astfel de tablou.

Am amintit acest caz nu pentru a vă prezenta viziunea unui arhetip, ci forma esențializată a mersului cercetării. Dacă am întâlni doar astfel de cazuri, sarcina noastră ar fi mult ușurată; de obicei, adunarea materialului probator este mult mai dificilă. Mai întâi trebuie să izolăm suficient de clar anumite simboluri pentru a le putea considera fenomene tipice și nu simple accidente, ceea ce se realizează prin cercetarea unei serii de vise, să zicem câteva sute, urmărind figurile tipice și dezvoltarea lor în cadrul seriei. Această metodă permite evidențierea anumitor continuități și discontinuități la una și aceeași figură. Poate fi aleasă oricare dintre figurile prin care comportamentul în vis sau vise creează impresia că exprimă un arhetip. Atunci când materialul disponibil este suficient de bogat și a fost bine observat, pot fi făcute constatări interesante asupra modificărilor pe care le suferă un tip. Nu numai tipul, ci și variantele sale pot fi lămurite cu ajutorul paralelelor din domeniul mitologiei comparate. Într-o lucrare din 1935 am prezentat această metodă și cazuistica necesară.[6]

6 *Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie*, vezi și *Psychologie und Alchemie*, partea a doua.

III
DESPRE ARHETIP
CU O SPECIALĂ CONSIDERARE A CONCEPTULUI DE ANIMA

[Apărut pentru prima dată în *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete* IX/5 (Leipzig, 1936) pp. 259-275. Revizuit în studiul al doilea în *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus.* (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich, 1954.]

DESPRE ARHETIP CU O SPECIALĂ CONSIDERARE A CONCEPTULUI DE *ANIMA*

Deşi conştiinţa contemporană pare să fi uitat deja că a existat cândva o psihologia neempirică, totuşi astăzi atitudinea dominantă este asemănătoare acelei atitudini a trecutului care identifica psihologia cu o teorie asupra psihicului. Lumea academică a avut nevoie de acea revoluţie drastică în planul metodei, revoluţie iniţiată de FECHNER[1] şi WUNDT[2], pentru a înţelege că psihologia este un domeniu empiric şi nu o teorie filosofică. Materialismul în ascensiune de la sfârşitul secolului al XIX-lea nu a acordat vreo importanţă faptului că a existat cândva o „psihologie bazată pe experienţă"[3] căreia îi datorăm descrieri încă utile. Amintesc în acest sens doar cartea doctorului JUSTINUS KERNER *Vizionara din Prevorst* (1846). Orientarea nou apărută a unei metodologii ştiinţifice a anatemizat orice psihologie „romantic" descriptivă. Aşteptările exagerate ale acestei ştiinţe experimentale de laborator se reflectă deja în „Psihofizica" lui FECHNER. Rezultatele ei actuale sunt psihotehnica şi o schimbare generală a punctului de vedere ştiinţific în favoarea fenomenologiei.

Însă deocamdată nu se poate afirma că punctul de vedere fenomenologic a fost acceptat de toată lumea. Teoria joacă încă pretutindeni un rol mult prea mare, în loc de a fi, aşa cum s-ar cuveni, inclusă în fenomenologie. Chiar FREUD, a cărui orientare empirică nu

1 *Elemente der Psychophysik.*
2 *Grundzüge der psysiologischen Psychologie.*
3 De exemplu culegerea dr G.H. SCHUBERT, *Altes und Neues aus dem Gebiet der innren Seelenkunde.*

poate fi pusă la îndoială, a transformat teoria sa, asociată metodei, într-o condiție *sine qua non*, ca și când ar fi indispensabil ca fenomenele psihice să fie văzute într-o anumită lumină pentru a exista. Cu toate acestea, FREUD a fost acela care a deschis calea cercetării fenomenelor complexe în domeniul nevrozelor. Orizontul deschis nu a depășit totuși limitele impuse de anumite concepte fiziologice fundamentale, așa încât s-a putut naște impresia că psihologia este un aspect al fiziologiei instinctelor. Această limitare a psihologiei a fost binevenită pentru concepția materialistă de acum cincizeci de ani iar astăzi, deși avem o altă imagine asupra lumii, situația nu s-a schimbat radical. Se creează nu numai avantajul unui „domeniu delimitat de lucru", ci și pretextul dezinteresului față de ceea ce se petrece într-un perimetru mai larg.

Astfel, întreaga psihologie medicală a trecut cu vederea faptul că o psihologie a nevrozelor, cum este de pildă cea freudiană, rămâne cu totul în aer în absența unei fenomenologii generale. De asemenea, nu s-a ținut seamă de faptul că în domeniul nevrozelor PIERRE JANET[4] a început, chiar înaintea lui FREUD, să elaboreze o metodologie descriptivă, pe care nu a împovărat-o cu prea multe premise teoretice și filosofice. Domeniul strict medical a fost depășit de descrierea biografică a fenomenului sufletesc reprezentată de opera principală a filosofului THÉODORE FLOURNOY, care evocă psihologia unei personalități excepționale[5]. Pe aceeași linie se înscrie, ca primă încercare atotcuprinzătoare, lucrarea cea mai importantă a lui WILLIAM JAMES, *Varieties of Religious Experience* (1902). De la acești doi cercetători am învățat să înțeleg esența tulburării psihice în cadrul întregului suflet omenesc. Am practicat ani de zile psihologia experimentală, însă abia îndeletnicirea intensivă cu nevrozele și psihozele mi-a arătat că oricât de dezirabile ar fi determinările cantitative — metoda calitativ descriptivă este indispensabilă. Psihologia medicală a recunoscut că faptele decisive sunt extrem de complicate și că pot fi surprinse doar printr-o descriere cazuistică. Însă această metodă presupune libertatea față de prejudecățile teoretice. Orice știință a naturii devine descriptivă acolo unde nu

4 *L'Automatisme psychologique, L' Etat mintal des hystériques: Nevroses et idées fixes.*

5 *Des Indes à la planète Mars* și *Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie.*

mai poate fi experimentală, fără ca prin aceasta să înceteze a fi științifică. O știință experimentală se autoanulează dacă își trasează domeniul în funcție de conceptele teoretice. Sufletul nu se sfârșește acolo unde încetează valabilitatea unei premise fiziologice sau de altă natură. Cu alte cuvinte, în fiecare caz pe care-l abordăm științific trebuie să ținem cont de totalitatea fenomenului sufletesc.

Toate aceste considerații sunt indispensabile pentru tratarea unui concept empiric, cum este cel de *anima*. Împotriva prejudecății adesea exprimate că ar fi vorba aici de o invenție teoretică sau — chiar mai rău — de pură mitologie, trebuie să subliniez că *anima* este un concept pur empiric care nu urmărește altceva decât să numească un grup de fenomene înrudite sau analoage. Acest concept nu realizează și nu înseamnă mai mult decât conceptul de „artropode", care reunește toate viețuitoarele cu un schelet extern chitinos, corpul și membrele fiindu-le alcătuite din inele articulate. Astfel, o întreagă grupă fenomenologică a primit un nume. Prejudecățile mai sus numite provin, oricât de regretabil ar fi acest lucru, din ignoranță. Criticii nu cunosc fenomenele în discuție, căci ele se află în cea mai mare parte dincolo de granițele unei cunoașteri pur medicale, într-un domeniu al experienței general umane. Sufletul cu care are de-a face medicul nu ține seamă de mărginirea cunoștințelor sale, ci se manifestă și reacționează la influențe provenind din toate domeniile experienței umane. Esența sa nu se manifestă doar în plan personal, instinctual sau social, ci în fenomenul lumii în genere, ceea ce înseamnă că dacă vrem să înțelegem „sufletul" trebuie să includem lumea în ecuație explicativă. Desigur, este nu numai posibil, ci și necesar să delimităm, din motive practice, domenii de studiu. Totodată va trebui să le însoțim însă de conștiința limitării. Dar cu cât fenomenele cu care se confruntă practica terapeutică sunt mai complexe, cu atât limitele și cunoașterea trebuie să fie mai largi.

Cel care nu cunoaște răspândirea universală și semnificația *motivului diadei* (*Syzygienmotiv*) în psihologia primitivilor[6], mitologie, istoria comparată a religiilor și în istoria literaturii, acela se va descurca cu

6 Insist în special asupra șamanismului cu reprezentarea sa despre „épouse céleste" (ELIADE, *Le Chamanisme*, p. 80).

greu în problematica pe care o implică conceptul de *anima*. Cunoștințele sale referitoare la psihologia nevrozelor îi vor ușura într-o anumită măsură înțelegerea, însă abia o fenomenologie generală îi va putea deschide ochii pentru semnificația cazului individual și a deformării patologice.

Contrar prejudecății de generală răspândire că principala sursă a cunoașterii omenești se află în afara omului și că „nihil esse in intelectu, quod non antea fuerit in sensu", cu totul remarcabila teorie a atomului emisă în Antichitate de Leucip și Democrit nu s-a bazat pe observarea proceselor atomice, ci pe reprezentarea „mitologică" a unor părți de infimă mărime, cunoscute încă de Australia centrală paleolitică drept atomi însuflețiți sau părticelele infime animate.[7] Istoricul vechii științe a naturii sau a vechii filosofii a naturii știe cât din sufletul omului este proiectat în fenomenele exterioare necunoscute. Ponderea proiecției este în fapt atât de mare încât nu vom fi niciodată în stare să spunem cum arată în-sinele lumii, căci suntem constrânși, în procesul cunoașterii, să transformăm procesul fizic în proces psihic. Dar cine ne garantează că din această transpunere se va naște o imagine „obiectivă" a lumii cât de cât satisfăcătoare? Ar trebui ca procesul fizic să fie de asemenea un proces psihic. Însă de această constatare ne desparte încă o distanță considerabilă. Deocamdată trebuie să ne mulțumim de bine de rău cu constatarea că sufletul furnizează acele imagini și forme care fac cu putință cunoașterea obiectului.

Conform consensului general, aceste forme sunt transmise pe calea tradiției, ceea ce ar însemna că astăzi mai vorbim încă despre atomi pentru că, direct sau indirect, am luat cunoștință de teoria atomică a lui Democrit. Dar de unde a aflat despre atomi acesta sau cel care a vorbit primul despre cele mai mici elemente constitutive? O astfel de idee își are originea în așa-numitele reprezentări arhetipale, care nu sunt copii ale fenomenelor fizice, ci produse originale ale factorului sufletesc. Ipoteza materialistă, care vede în „suflet" o simplă pastișă a proceselor fizice și chimice, nu a fost confirmată. Dimpotrivă, o mulțime de fapte demonstrează că sufletul traduce procesul fizic într-o succe-

7 Spencer și Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 331; vezi și Crawley, *The Idea of the Soul*, pp. 87 și urm.

siune de imagini în care cu greu mai putem recunoaște procesul obiectiv. Ipoteza materialistă este prea îndrăzneață și depășește ceea ce poate fi accesibil experienței prin prezumție „metafizică". Singura constatare legitimă din punctul de vedere al nivelului actual al cunoașterii noastre este că nu cunoaștem încă esența psihicului. De aceea nu există temei pentru a considera psihicul drept ceva secundar sau epifenomenal. Dimpotrivă, avem motive suficiente ca să-l considerăm — cel puțin ipotetic — un factor *sui-generis*, și anume până când procesul sufletesc va putea fi reprodus în eprubetă. Încercarea alchimiei de a produce piatra filosofală care trebuia să constea din corpus, *anima* și spiritus a fost respinsă cu ironie ca ținând de domeniul imposibilului; de aceea trebuie să ne debarasăm și de consecința logică a presupoziției medievale, și anume de prejudecata materialistă referitoare la suflet, căci premisele ei nu sunt demonstrate.

Întrucât nu se va reuși curând reducerea unor stări sufletești complexe la o formulă chimică, factorul sufletesc trebuie considerat deocamdată în mode ipotetic ca o realitatea autonomă cu o natură enigmatică. Aceasta în primul rând pentru că el apare, conform experienței efective, ca *esențial diferit* de procesele fizico-chimice. Nu știm în ce constă substanțialitatea obiectelor fizice, adică a materiei. De aceea, atunci când considerăm factorul sufletesc drept un factor de sine stătător, de aici rezultă că există un tip de viață psihică sustrasă arbitrariului invenției și manipulării conștiente. Instabilitatea, superficialitatea, inconsistența, ba chiar futilitatea anumitor fenomene sufletești sunt caracteristice în primul rând pentru psihismul subiectiv, adică pentru conținuturile conștiinței, și nu pentru psihismul obiectiv, adică pentru inconștient, care constituie o condiție *a priori* pentru conștiință și conținuturile ei. Inconștientul este sursa acelor influențe determinante care, indiferent de mijlocire, produc în fiecare individ experiențe și plăsmuiri imaginative asemănătoare sau identice. Una din dovezile cele mai puternice în favoarea acestei idei este paralelismul universal al motivelor mitologice, pe care le-am numit, datorită naturii lor de prototipuri, *arhetipuri*.

Am numit *anima* unul din aceste arhetipuri, care are o deosebită importanță practică pentru psihoterapeut. Denumirea latină desemnează un aspect care nu poate fi gândit în termenii dogmaticii crești-

ne şi nici în conceptele filosofice despre suflet. Cine doreşte să-şi facă o reprezentare cât de cât concretă despre esenţa a ceea ce desemnează conceptul nostru, acela trebuie să se adreseze scriitorului antic MACROBIUS[8] sau filosofiei chineze clasice[9], unde *anima* (în chineză *po* şi *gui*) este gândită ca o parte feminină şi htonică a sufletului. Însă unui asemenea procedeu regresiv îi este asociat întotdeauna pericolul concretismului metafizic, pe care încerc pe cât posibil să-l evit, dar căruia îi cade victimă într-o anumită măsură orice încercare de prezentare intuitivă. *Anima* nu este un concept abstract, ci unul empiric, căruia forma pe care o îmbracă îi este inerentă, neputând fi prezentat altfel decât prin fenomenologia sa specifică.

Indiferent de argumentele pro şi contra de ordin filosofic, psihologia ştiinţifică trebuie să considere viziunile transcendente produse de spiritul uman în toate timpurile drept proiecţii, adică drept conţinuturi psihice plasate şi ipostaziate într-un spaţiu metafizic.[10] În istoria culturii, *anima* poate fi înregistrată în primul rând în diadele divine, în perechile de zei de sexe diferite. Acestea pot fi întâlnite, pe de o parte în obscura mitologie primitivă[11] iar pe de altă parte în speculaţia filosofică a gnosticismului[12] şi a filosofiei chineze clasice, unde perechea cosmogonică este alcătuită din yang (principiul masculin) şi yin (principiul feminin).[13] Despre aceste diade se poate afirma liniştit că sunt la fel de răspândite ca bărbatul şi femeia. De aici rezultă în mod firesc concluzia că motivul amintit este inerent imaginaţiei, astfel încât ea este determinată să proiecteze, în toate locurile şi timpurile, acelaşi lucru.[14]

8 *In somnium Scipionis.*

9 WILHELM UND JUNG, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (1929), pp. 49 şi urm., CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (ed.), *Lehrbuch der Religionsgeschichte* I, pp. 193 şi urm.

10 Aceste punct de vedere se bazează pe critica cunoaşterii realizată de KANT şi nu are nimic de-a face cu materialismul.

11 WINTHUIS, *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Völkern.*

12 În special în sistemul valentinienilor. Vezi IRENAEUS, *Adversus omnes haereses.*

13 *I Ging. Das Buch der Wandlungen.*

14 Un mare număr de exemple instructive oferă aşa-numita filosofie alchimistă ermetică din secolele XIV-XVII. O imagine relativ satisfăcătoare oferă *Symbola aureae mensae* a lui MICHAEL MAIER.

Din experiența medicală știm că proiecția este un proces automat, inconștient prin care un conținut inconștient subiectului este transferat asupra unui obiect, creându-se impresia că respectivul conținut aparține obiectului. Proiecția dispare în momentul în care devine conștientă, adică atunci când conținutul este recunoscut ca aparținând subiectului.[15] De aceea, cerul politeist al Antichității a suferit o diminuare serioasă din cauza viziunii exprimate pentru prima dată de EUHEMEROS[16], conform căreia zeii sunt oglindiri ale caracterelor umane. Afirmația că diada divină nu este nimic altceva decât perechea idealizată a părinților sau altă pereche umană (de îndrăgostiți), care dintr-un motiv sau altul apare în cer, este foarte atrăgătoare. Această presupunere ar fi corectă dacă proiecția ar fi un proces conștient. Putem presupune că propriii părinți reprezintă pentru subiect persoanele cele mai cunoscute, cu alte cuvinte persoanele de care subiectul este pe deplin conștient. Dar tocmai din acest motiv părinții nu pot fi proiectați, căci proiecția se aplică asupra unui conținut care în aparență nu-i aparține. Prin urmare, imaginea părinților nu poate alimenta proiecția, întrucât ține de sfera conștiinței.

Însă în realitate tocmai imaginea părinților este cea care pare a fi cel mai frecvent proiectată, fapt atât de evident încât de aici s-ar putea conchide că sunt proiectate mai ales conținuturile conștiente. Cazurile de transfer în care pacientul este pe deplin conștient că proiectează asupra medicului imaginea tatălui (sau chiar imaginea mamei), precum și fantasmele incestuoase conexe pot ilustra cel mai clar aceasta. Și totuși pacientul nu se eliberează de urmările proiecției, de efectul transferului, adică el se comportă ca și cum nu ar fi conștient de proiecția sa. De aceea trebuie să admitem că alături de fantasmele incestuoase există și alte conținuturi intens emoționale asociate imaginilor părinților, conținuturi care au nevoie de conștientizare. Însă conștien-

15 Există totuși cazuri în care în pofida unei conștientizări aparent mulțumitoare, acțiunea proiecției asupra subiectului nu încetează, cu alte cuvinte așteptata eliberare nu se instalează. În astfel de cazuri intră în joc, după cum am putut constata, și alte conținuturi importante, deși inconștiente, asociate purtătorului proiecției. Acestea sunt cele care întrețin eficiența proiecției în aparență conștientizate.

16 A trăit cu aproximativ 300 de ani înainte de Cristos. Vezi BLOCK, *Euhémère. Son livre et sa doctrine.*

tizarea lor este mai dificilă decât cea a fantasmelor incestuoase, despre care se admite că sunt refulate datorită unei rezistențe puternice, ceea ce le aruncă în inconștient. Dacă aderăm la această idee, atunci suntem constrânși să admitem că dincolo de fantasmele incestuoase există conținuturi care sunt refulate de o rezistență și mai puternică. Dar întrucât cu greu ne putem imagina ceva mai respingător decât incestul, rezolvarea acestei probleme ne pune în dificultate.

Dacă ne ghidăm după experiența practică, vom constata că imaginile părinților sunt asociate nu numai cu fantasma incestului, ci și cu reprezentări religioase. Pentru acestea nu trebuie aduse dovezi istorice. Ele sunt general cunoscute. Surprinzătoare rămâne reticența de a comunica numitele reprezentări religioase.

Cineva observa că într-o societate obișnuită este mai penibil să vorbești, după masă, de Dumnezeu decât să spui o glumă deocheată. Și într-adevăr, pentru mulți este mai ușor să mărturisească fantasmele sexuale decât faptul că medicul le apare ca mântuitor, căci primul caz are justificare biologică, în timp ce al doilea pare definitiv patologic, ceea ce produce cea mai mare jenă. Cred însă că se acordă o importanță prea mare „rezistenței". Aceleași fenomene pot fi explicate tot atât de bine prin lipsa de imaginație și reflexie, care fac atât de dificil pentru pacient actul conștientizării. Poate că el nu are o rezistență deosebită față de prezentările religioase, ci pur și simplu nu-i trece prin minte că ar putea să-și considere medicul drept Dumnezeu sau mântuitor. Rațiunea sa îl apără de asemenea iluzii. Însă el ezită mai puțin să presupună că medicul își imaginează așa ceva. Când cineva este dogmatic, îi vine, după cum se știe, ușor să-l considere pe celălalt profet și întemeietor de religii.

După cum demonstrează istoria, reprezentările religioase au o forță emoțională și sugestivă deosebită. Desigur, aici includ toate *représentations collectives*: tot ceea ce relatează istoria religiilor, precum și toate „-is-mele". Acestea reprezintă doar o formă degenerată a confesiunilor istorice. Cineva poate fi sincer convins că este liber de ideile religioase, dar nimeni nu se poate îndepărta atât de mult de umanitate încât să nu aibă o *représentation collective* dominantă. Tocmai materialismul, ateismul, comunismul, socialismul, liberalismul, intelectualismul, existențialismul său etc. constituie dovada. El este în-

tr-un fel sau altul, manifest ori inaparent, dominat de o idee supraordonată.

Psihologia știe că ideile religioase sunt asociate cu imaginile părinților. Istoria a conservat dovezi covârșitoare pentru aceasta, ca să nu mai vorbim de descoperirile medicale moderne care au susținut chiar ideea că relațiile cu părinții constituie cauza propriu-zisă a nașterii ideilor religioase. Totuși această ipoteză se bazează pe o cunoaștere insuficientă a faptelor. În primul rând, relațiile din lumea primitivă, când lucrurile stăteau cu totul altfel, nu pot fi pur și simplu traduse în termenii psihologiei moderne a familiei; în al doilea rând, trebuie să ne ferim de fantasmele necontrolate despre un tată originar și despre hoarda originară iar în al treilea rând trebuie să cunoaștem foarte bine fenomenologia acestor trăiri *sui-generis* care sunt trăirile religioase, ceea ce reprezintă aspectul cel mai important. Încercările psihologice de până acum nu au îndeplinit simultan cele trei condiții.

Pe temeiul experienței psihologice cunoaștem pozitiv doar faptul că imaginilor părinților le sunt asociate reprezentări teiste, cel mai adesea în mod inconștient (după cum reiese din materialul oferit de pacienții noștri). Iar când proiecțiile care le corespund nu sunt dizolvate prin înțelegere, atunci suntem îndreptățiți să ne gândim la prezența conținuturilor emoționale de natură religioasă, indiferent de rezistența raționalizatoare a pacientului.

Documentele pe care le deținem despre om ne arată că întotdeauna și pretutindeni el a stat sub influența unor reprezentări dominante. Pretinsele excepții de la regulă nu înseamnă decât că o formă cunoscută și așteptată de credință a fost înlocuită cu o variantă necunoscută. Teismul este înlocuit de ateism, mai modernul Mithras este preferat lui Dionysos, iar paradisul celest este înlocuit cu paradisul terestru.

Un om fără o *représentation collective* dominantă ar fi ceva cu totul anormal. Însă un asemenea fenomen poate fi întâlnit doar în imaginația unor indivizi care se înșală asupra lor înșile. Aceștia se înșală nu numai în ce privește existența ideilor religioase, ci și în ce privește intensitatea lor. Arhetipul reprezentării religioase are, ca orice instinct, energia sa specifică pe care n-o pierde, chiar dacă o ignoră conștiința. Așa cum putem admite fără dificultate că orice om deține într-o anumită măsură toate funcțiile și calitățile umane, tot astfel ne putem aștepta să

întâlnim factorii religioși normali, respectiv arhetipuri, iar această așteptare nu va fi înșelată, așa cum se poate vedea cu ușurință. Cine reușește să abandoneze o credință o poate face doar pentru că altă credință îi este mai apropiată — „plus ça change, plus ça reste la même chose!“ Nimeni nu se poate sustrage condiției umane.

Forța dominatoare a *représentations collectives* explică intensitatea rezistenței care le reprimă. Aflate în stare de refulare, ele nu devin invizibile, ci se ascund în spatele unor reprezentări și configurații problematice din alte motive, argumentându-le complexitatea și caracterul problematic. De pildă, imaginea pe care copiii și-o fac despre părinții lor este exagerată până la limitele fantasticului de acest adaos secret. Iată de ce ne putem întreba cât din rău famata fantasmă a incestului trebuie luată în serios. În spatele părinților și al perechii de îndrăgostiți găsim conținuturi extrem de tensionate care, întrucât nu sunt percepute de conștiință, își fac simțită prezența doar datorită proiecției. Faptul că asemenea proiecții sunt adevărate evenimente, și nu simple opinii tradiționale, poate fi demonstrat prin documente istorice. Acestea arată că astfel de diade sunt, în totală opoziție cu atitudinea tradițională a credinței, proiectate într-o formă vizionară, intens trăită.[17]

Unul din cele mai instructive cazuri de acest tip este cel al lui NIKLAUS VON FLÜE, un mistic elvețian din secolul al XIV-lea care a fost de curând canonizat și despre ale cărui viziuni contemporanii săi ne-au lăsat mărturie.[18] În viziunile care au drept obiect inițierea sa în filiația divină, divinitatea apare dublă, atât ca *tată* regesc, cât și ca *mamă* regească. Întrucât în acel moment biserica eliminase de mai bine de 1000 de ani elementul feminin din Trinitate ca fiind eretic, această reprezentare este cu totul neortodoxă. FRATELE KLAUS era un simplu țăran analfabet, care fusese inițiat, cu siguranță, doar în învățătura religioasă oficială și care, în orice caz, nu avea cunoștință de interpretarea

17 Desigur nu poate fi trecut cu vederea faptul că există probabil un număr mult mai mare de viziuni care corespund dogmei. Totuși acestea nu sunt proiecții spontane și autonome în sens strict, ci *vizualizări ale unor conținuturi conștiente*, provocate prin meditație, autosugestie și heterosugestie. În acest sens acționează mai ales exercițiile și practicile de meditație prescrise de Orient. O cercetare mai atentă a unor astfel de viziuni ar trebui să constate printre altele cât reprezintă viziunea propriu-zisă și cât a contribuit prelucrarea în sens dogmatic la configurarea viziunii.

18 STÖCKLI, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, BLANKE, *Bruder Klaus von der Flüe.*

gnostică a Sfântului Spirit ca Sophia[19] maternă. Aşa-numita viziune trinitară a acestui mistic este totodată un exemplu concludent pentru intensitatea conţinutului proiectat. Situaţia psihologică a lui NIKLAUS era extrem de potrivită pentru o astfel de proiecţie, căci reprezentarea conştientă era atât de îndepărtată de conţinutul inconştient, încât acesta se manifesta sub forma unei trăiri stranii. Prin urmare, viziunea nu ne prezintă imaginea tradiţională a lui Dumnezeu, ci o imagine „eretică"[20] de natură arhetipală, care revine la viaţă spontan, nemijlocit. Este vorba de arhetipul perechii divine, al diadei.

Un caz foarte asemănător întâlnim în viziunile din *Pèlerinage de l'Âme* de GUILLAUME DE DIGULLEVILLE.[21] El îl vede pe Dumnezeu în înaltul cerurilor, stând pe un tron rotund, strălucitor; alături de el, pe un tron asemănător din cristal maro, stă regina cerurilor. Pentru un călugăr aparţinând ordinului cistercienilor, care, după cum se ştie, se caracteriza printr-o deosebită severitate, o asemenea viziune este cu totul eretică. Condiţia proiecţiei este din nou prezentă.

Opera lui EDWARD MAITLAND, care prezintă biografia ANNEI KINGSFORD, conţine o impresionantă descriere a trăirii provocate de viziunea diadei. MAITLAND descrie pe larg modul în care a trăit divinitatea, trăire provocată de o viziune luminoasă, foarte asemănătoare celei avute de FRATELE KLAUS. El spune textual: „Dumnezeu ca stăpân este cel care demonstrează prin dualitatea sa că Dumnezeu este atât substanţă cât şi energie, atât iubire cât şi voinţă, atât feminin, cât şi masculin, atât mamă cât şi tată."[22]

Aceste câteva exemple sunt suficiente pentru a ilustra modul în care este trăită proiecţia, precum şi independenţa ei în raport cu tradiţie.

19 Ciudata poveste de iubire a acestui eon recent poate fi găsită la IRENAEUS, *Adversus omens haereses*, I, 2, 2 şi urm.

20 JUNG, *Bruder Klaus*.

21 GUILLAUME scrie trei *Pèlerinages* în maniera *Divinei Comedii*, însă indepedent de DANTE, între 1330 şi 1350. El era prior al mânăstirii cistercienilor din Châlis în Normandia. Vezi DELACOTTE, *Guillaume de Digulleville... Trois romans-poèmes du XIV^e^ siecle*. (De asemenea, *Psychologie und Alchemie*, paragr. 315 şi urm).

22 MAITLAND, *Anna Kingsford: Her Life, Letters, Diary and Work I*, p. 130. Viziunea lui Maitland corespunde ca formă şi sens viziunii din *Poimandres* (SCOTT, *Hermetica I*, pp. 114 şi urm.), unde lumina spirituală mai este numită şi „masculin-feminină". Nu ştiu dacă Maitland a cunoscut *Poimandres*. După cât se pare, nu.

Ipoteza că în inconştient există un conţinut cu o puternică încărcătură emoţională, care într-un anumit moment este proiectat, devine inevitabilă. Conţinutul constă în motivul diadei, care ne spune că întotdeauna masculinul şi femininul apar împreună. Larga răspândire şi încărcătura emoţională a motivului demonstrează că avem de-a face cu un fapt fundamental şi de aceea extrem de important din punct de vedere practic, indiferent dacă psihoterapeutul sau psihologul înţelege unde şi cum intervine acest factor sufletesc în spaţiul domeniului său de activitate. După cum se ştie, microbii existau şi înainte de a fi descoperiţi.

Aşa cum am arătat mai sus, este foarte la îndemână să presupunem că în spatele diadelor se află perechea părinţilor. Partea feminină, deci mama, corespunde *animei*. Însă întrucât, după cum am aflat, proiecţia este imposibilă atunci când obiectul este conştient, nu ne rămâne decât să admitem că părinţii sunt pentru noi în acelaşi timp oamenii cei mai necunoscuţi, că ar exista o imagine-oglindă inconştientă a părinţilor, deosebită, ba chiar cu totul străină de ei, incomensurabilă, aşa cum este omul faţă de Dumnezeu. Ar fi de conceput, ceea ce s-a şi afirmat, ca imaginea-oglindă inconştientă să nu fie altceva decât imaginea supravalorizată a mamei şi tatei, întipărită în prima copilărie, imagine ulterior refulată datorită fantasmei incestului, care îi este asociată. Însă această concepţie presupune că numita imagine a fost cândva *conştientă*, căci altfel nu ar fi putut fi „refulată“. În plus, ar trebui presupus că însuşi actul refulării se conservă în conştiinţă şi o dată cu el cel puţin amintirea reacţiei morale refulante, din a cărei natură putem deduce cu uşurinţă conţinutul refulat. Nu intenţionez să mă opresc asupra acestei obiecţii, ci doresc să evidenţiez faptul că, potrivit opiniei generale, imaginea părinţilor nu se conturează în perioada premergătoare pubertăţii sau într-o altă perioadă, când conştiinţa este mai mult sau mai puţin dezvoltată, ci în perioada cuprinsă între primul şi cel de-al patrulea an de viaţă, adică într-o perioadă în care conştiinţa nu este continuă şi prezintă caracterul unei discontinuităţi insulare. Raportarea la eu, caracteristică pentru o conştiinţă continuă, este prezentă doar parţial şi de aceea o mare parte a vieţii psihice în acel stadiu poate fi considerată relativ inconştientă. Dacă am întâlnit o asemenea stare de somnambulism, onirică sau de onbnubilare. Însă observarea copiilor

de vârste foarte fragede ne arată că o astfel de stare este definită printr-o percepţie impregnată de fantasme a realităţii. Fantasmele precumpănesc asupra impresiilor simţurilor şi le modelează pe acestea în sensul unei *provizorii imagini psihice.*

După părerea mea este o mare greşeală şi admitem că sufletul copilului nou-născut constituie un fel de *tabula rasa.* În măsura în care copilul se naşte cu un creier diferenţiat, predeterminat prin ereditate, şi de aceea individualizat, el opune impresiilor care vin din exterior disponibilităţii *specifice,* ceea ce determină o selecţie şi o modelare (individuală) a materialului perceptiv. Aceste disponibilităţi sunt instincte şi preformaţii moştenite. Cele din urmă — condiţii formale *a priori* ale percepţiei — se bazează pe instincte moştenite. Prezenţa lor imprimă lumii copilului şi lumii onirice pecetea antropomorfă. Arhetipurile, căci despre ele este vorba, prefigurează căile de dezvoltare pentru activitatea imaginaţiei, producând astfel în visele copiilor, precum şi în delirul schizofrenilor, uimitoare paralele mitologice, paralele pe care le putem regăsi estompate în visele oamenilor normali şi nevrozaţilor. Nu este vorba deci de *reprezentări* moştenite, ci de *posibilităţi* moştenite de reprezentări. Acestea nu reprezintă o zestre individuală ci una generală, aşa cum poate fi constatat în temeiul manifestării universale a arhetipurilor.[23]

Tot aşa cum arhetipurile se manifestă ca mituri în istoria popoarelor, ele îşi fac simţită prezenţa în cazul fiecărui individ, prezenţă care este cu atât mai puternică, adică antropomorfizează realitatea mai pronunţat, cu cât conştiinţa este mai îngustă sau mai slabă, permiţând imaginaţiei să invadeze realitatea. În primii ani de viaţă ai copilului această condiţie este fără îndoială împlinită. De aceea mi se pare mai probabil că la început acea formă arhetipală a perechii divine acoperă şi asimilează imaginea părinţilor reali, până când, în cele din urmă, da-

23 Hubert şi Mauss (*Mélanges d'histoire des religions*, préface p. XXIX) numesc aceste forme *a priori* ale intuiţiei „categorii", inspiraţi probabil de Kant: „elles existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, eles-mêmes inconscientes". Autorii admit că imaginile originare sunt oferite prin intermediul limbii. Această presupoziţie este într-adevăr corectă în anumite cazuri; în general însă ea este contrazisă de faptul că psihologia visului şi psihopatologia ne pun în faţă o sumă de imagini şi conexiuni arhetipale care nu pot fi nici măcar comunicate prin intermediul utilizării istorice a limbii.

torită întăririi conștiinței, este percepută — nu rareori spre dezamăgirea copilului — statura reală a părinților. Nimeni nu cunoaște mai bine decât psihoterapeutul fenomenul mitologizării părinților, care se prelungește adesea până târziu la vârsta adultă și de care pacienții se desprind cu greu, după ce au opus o rezistență înverșunată.

Îmi amintesc de un caz care mi s-a prezentat ca victima unui accentuat complex matern și de castrare, nedepășit încă în pofida unei „psihanalize". Din proprie inițiativă pacientul a făcut câteva desene care o reprezentau pe mama sa mai întâi ca pe o ființă supranaturală, pentru ca apoi s-o înfățișeze ca pe o făptură jalnică, cu amputări sângerânde. Era foarte evident că mama suferise o castrare, căci în fața regiunii genitale puteau fi văzute părți din organul masculin castrat. Desenele prezentau o „climax a maiori ad minus"[24]: mai la început mama apărea ca un hermafrodit divin, care apoi, din cauza experimentării dezamăgitoare și de necontestat a realității, este privată de platoniciana perfecțiune a androginului, fiind transformată într-o jalnică femeie obișnuită și bătrână. Prin urmare, este evident că mama a fost de la început asimilată ideii arhetipale a diadei sau a coniunctio masculinului și femininului, motiv pentru care apărea perfectă și supraumană.[25] Aceste caracteristici însoțesc întotdeauna arhetipul și-l fac străin și inaccesibil conștiinței: în cazul în care subiectul se identifică cu el, urmarea este o modificare pustiitoare a personalității, cel mai adesea sub forma unui delirant sentiment de superioritate sau inferioritate.

Dezamăgirea a operat o castrare a mamei hermafrodite: așa-numitul complex de castrare al pacientului. El căzuse din Olimpul copilăriei și nu mai era fiul-erou al unei mame divine. „Frica sa de castrare" era frica de viața reală, care, lipsită cum era de sensul mitologic, vag păstrat în amintire, contrazicea în toate privințele așteptarea originară a copilăriei. Existența sa fusese „dedivinizată" în sensul cel mai propriu al termenului. Iar aceasta însemna pentru el, fără a-și da seama, o pierdere gravă în ce privește speranța de viață și forța de acțiune. El se considera „castrat", ceea ce reprezintă o eroare nevrotică pe deplin comprehensibilă, atât de comprehensibilă încât poate fi cu ușurință terorizată.

24 Coborâre de la mare la mic.

25 Corespunzător platonicianului om originar, care era bisexuat (PLATON, *Symposion*, XIV), și hermafroditului originar.

Fiind generală, temerea de a nu pierde pe parcursul vieții legătura cu premisele instinctive, arhetipale ale conștiinței a condus la încetățenirea din vremuri imemoriale a obiceiului de a dubla părinții biologici ai nou-născutului prin doi nași, respectiv printr-un „godfather" și o „godmother", cum sunt numiți în engleză, sau un „Götti" și o „Gotte", în germana elvețiană, cărora le revine în primul rând buna-starea spirituală a finului. Ei reprezintă perechea divină care apare la naștere, indicând motivul „dublei nașteri."[26]

Imaginea *animei*, care face ca mama să apară în ochii fiului drept o ființă supranaturală, se estompează treptat în contact cu banalitatea cotidianului și cade în inconștient, fără ca prin aceasta să-și piardă tensiunea inițială și bogăția instinctuală. Ea este gata de salt și folosește pentru a se proiecta, orice prilej, și anume atunci când o femeie face o impresie deosebită. În astfel de momente se petrece ceea ce Goethe a trăit în legătură cu doamna von Stein[27], trăire transfigurată literar prin intermediul personajelor Mignon și Gretchen. În ultimul caz, GOETHE

26 „Nașterea dublă" reprezintă motivul mitic conform căruia eroul are atât părinți divini, cât și părinți umani, motiv care joacă un rol important în mituri și religii ca motiv al botezului sau renașterii. Acest motiv l-a indus în eroare și pe FREUD atunci când a scris studiul *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. Fără să știe că LEONARDO nu a fost singurul care a pictat-o pe Sf. Ana cu Fecioara Maria, respectiv pe bunică și pe mamă, la mama și mama vitregă a lui LEONARDO, cu alte cuvinte a încercat să utilizeze tabloul ca ilustrare a teoriei sale. Dar alți pictori au avut și ei cu toții mame vitrege? Desigur, fantasma dublei origini, care există în biografia lui LEONARDO, a alimentat forțarea lui FREUD. Imaginația a trecut cu vederea că realitatea care contrazicea teoria, și anume că Sf. Ana era bunica și l-a împiedicat pe FREUD să cerceteze biografia altor artiști care au pictat același motiv. „Inhibarea religioasă a gândirii", amintită la p. 17, și-a manifestat prezența și în cazul autorului însuși. Chiar și teoria incestului, atât de mult discutată, se bazează pe un arhetip, și anume pe bine cunoscutul motiv al incestului, motiv care apare foarte frecvent în mitul eroului. Acest motiv derivă logic din mitul originar al hermafroditului, ale cărui rădăcini par a fi împlântate adânc în epoca primitivă. Întotdeauna când o teorie psihologică forțează nota, se poate presupune cu temei că o fantasmă arhetipală încearcă să deformeze realitatea, ceea ce corespunde conceptului freudian de „inhibare religioasă a gândirii". Încercarea de a explica nașterea arhetipurilor prin teoria incestului ar fi fost tot atât de eficientă ca încercarea de a turna apă dintr-un vas în alt vas alăturat, legat însă de primul printr-un tub. Un arhetip nu poate fi explicat prin alt arhetip, cu alte cuvinte nu se poate explica de unde vin arhetipurile pentru că nu există punct arhimedic în afara acestor condiții *a priori*.

27 „De ce ne dai privirile pătrunzătoare." Aprilie 1776 (Către doamna von Stein).

ne-a dezvăluit, după cum se știe, întreaga „metafizică" subiacentă. În experiența afectivă a bărbatului acțiunea acestui arhetip se manifestă ca fascinație, supraevaluare și orbire sau sub forma misoginiei de toate tipurile și intensitățile, care nu poate fi explicată prin natura reală a respectivului „obiect", ci doar printr-un transfer al complexului matern. Acesta ia naștere, pe de o parte, printr-o asimilare normală și pretutindeni existentă a mamei cu partea feminină a arhetipului perechii de contrarii „masculin-feminin" iar pe de altă parte printr-o enormă întârziere a desprinderii mamei de imaginea originară. O pierdere totală a arhetipului este de fapt insuportabilă pentru om. De aici se naște un imens „disconfort în cultură", care este resimțită ca străină, pentru că nu există un „tată" și o „mamă". Oricine are cunoștință de modul în care religia s-a îngrijit de această problemă. Din păcate sunt numeroși cei care, fără să reflecteze, pun problema adevărului acolo unde este vorba de o nevoie psihologică. Cu o respingere „rațională" nu se realizează nimic în această privință.

Anima are întotdeauna în proiecție formă feminină caracterizată de anumite însușiri. Această constatare empirică nu presupune ideea că *arhetipul în sine* ar fi structurat în același mod. Diada masculin–feminin este doar una din perechile posibile de contrarii, ce-i drept una din cele mai importante din punct de vedere practic și de aceea una din cele mai frecvente. Ea are multiple relații cu alte diade, care nu prezintă trăsăturile de diferențiere caracteristice celor două sexe și care nu pot fi subsumate decât forțat opoziției sexelor. Amintitele relații pot fi întâlnite sub diferite forme în special în Kundaliniyoga[28], în gnosticism[29] și mai ales în filosofia alchimică[30], făcând abstracție de produsele spontane ale imaginației care apar în nevroze și psihoze. Dacă examinăm cu atenție toate aceste date, atunci putem emite următoarea ipoteză: un arhetip aflat în stare de repaus, care nu este deci proiectat, nu are un contur determinabil cu exactitate, ci este o formațiune care nu poate fi determinată din punct de vedere formal, dar care are posibilitatea de a se manifesta, datorită proiecției, în diferite forme.

28 AVALON (ed.), *The Serpent Power*, de asemenea *Shrî-Sambhara Tantra* și WOODROFF, *Shakti and Shâkta*.

29 SCHULTZ, *Dokumente der Gnosis*, în special listele la IRENAEUS, 1, ed. cit.

30 Vezi *Psychologie und Alchemie*.

Această constatare pare să vină în contradicție cu conceptul de „tip". Cred că nu este o simplă aparență, ci o contradicție *reală*. Din punct de vedere empiric are de-a face într-adevăr cu „tipuri", deci cu anumite forme, care pot fi distinse una de alta și cărora li se poate atribui un nume. Însă de îndată ce aceste tipuri sunt desprinse de fenomenologia lui cazuistică și se încearcă cercetarea relațiilor lor cu alte forme arhetipale, vom constata emergența unor conexiuni atât de extinse în planul istoriei simbolurilor, încât ni se impune concluzia că elementele psihice fundamentale sunt caracterizate de o versatilitate derutantă care depășește posibilitatea de reprezentare a omului. Iată de ce empiria trebuie să mulțumească cu un ca-și-cum teoretic, ceea ce nu o situează într-o poziție inferioară fizicii atomice, deși metoda folosită nu este cantitativă ci morfologic-descriptivă.

Anima este un factor de o deosebită importanță în psihologia masculină ori de câte ori emoțiile și afectele sunt puse în joc. Ea întărește, exagerează și mitologizează toate relațiile emoționale cu profesiunea și cu oamenii, indiferent de sex. Atunci când *anima* este puternic constelată, caracterul bărbatului își pierde din tărie: el devine susceptibil, iritabil, capricios, gelos, vanitos și neadaptat. El se află în stare de „disconfort" și induce pretutindeni disconfortul. Uneori raportarea *animei* la o femeie potrivită explică existența complexului de simptome.

Cum am mai spus, scriitorilor nu le-a scăpat nici figura *animei*. Ei ne-au dat descrieri remarcabile, oferindu-ne în același timp informații asupra contextului simbolic în cadrul căruia apare de obicei arhetipul. Mă refer înainte de toate la *She, The Return of She* și la *Wisdom's Daughter* de RIDER-HAGGARD și la *L'Atlantide* de BENOIT. Acesta a fost învinuit că l-a plagiat pe RIDER-HAGGARD, atât erau de frapante asemănările dintre cele două opere. Ulterior BENOIT a reușit, după cât se pare, să respingă acuzația. De asemenea, *Prometheus* de SPITTELER conține observații extrem de subtile, iar romanul *Imago* al aceluiași autor descrie excelent proiecția.

Terapia este o problemă care nu poate fi tratată exhaustiv în câteva cuvinte. Nici nu mi-am propus s-o fac aici, însă doresc să-mi prezint pe scurt punctul de vedere în chestiune: oamenii tineri care nu au ajuns încă la jumătatea vieții (pe care o situez în jurul vârstei de 35 de ani) pot suporta mai ușor aparenta pierdere totală a *animei*. În orice

caz un bărbat trebuie să reușească să devină un bărbat. Tânărul care se maturizează trebuie să se poată elibera de fascinația exercitată de mamă, asupra căreia este proiectată *anima*. Există cazuri excepționale, reprezentate în special de artiștii plastici, unde problema se află adesea în cu totul altă parte, apoi homosexualitatea, caracterizată de regulă prin identificare cu *anima*. Frecvența acestui fenomen pune în discuție considerarea lui ca perversiune. Din punct de vedere psihologic este vorba mai curând de o insuficientă desprindere de arhetipul hermafroditului, asociată cu o rezistență declarată de a accepta rolul unei ființe unisexuate. O asemenea dispoziție nu trebuie să fie întotdeauna valorizată negativ, în măsura în care conservă tipul uman originar, negat până la un anumit punct de ființa unisexuată.

În cea de-a doua parte a vieții, o pierdere durabilă a *animei* înseamnă pierderea vivacității, flexibilității și omeniei. De regulă iau naștere o rigidizare pretimpurie, dacă nu chiar sclerozare, unilateralizare fanatică, încăpățânare, principialitate dogmatică sau contrariul: resemnare, oboseală, neglijență, lipsă de responsabilitate și în cele din urmă un „ramolisment" infantil cu înclinare spre alcool. De aceea, în cea de-a doua jumătate a vieții trebuie restabilită pe cât se poate legătura cu sfera trăirilor arhetipale.[31]

31 În scrierea mea *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* am prezentat problemele esențiale pentru terapie. La fel în: *Die Psychologie der Übertragung*. În ce privește aspectul mitologic al *animei*, cititorul poate consulta *Einführung in das Wesen der Mythologie* pe care am scris-o împreună cu *Karl Kerényi*.

IV
ASPECTELE PSIHOLOGICE ALE ARHETIPULUI MAMEI

[Apărut pentru prima oară în: *Eranos-Jahrbuch* 1938 (Editura Rhein Zürich 1939). Revizuit ca studiu III în*: Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus.* (*Psychologische Abhandlungen* IX), Rascher, Zürich, 1954. OC 9/I.]

ASPECTELE PSIHOLOGICE ALE ARHETIPULUI MAMEI

1. DESPRE CONCEPTUL DE ARHETIP

Conceptul marii mume provine din istoria religiilor şi cuprinde cele mai diferite forme ale tipului de zeiţă mamă. Mai întâi el nu interesează psihologia căci imaginea unei „mari mume“ în *această* formă apare în experienţa practică doar rareori şi atunci numai în condiţii foarte deosebite. Simbolul este desigur un derivat al arhetipului mamei. Dacă riscăm încercarea de a cerceta din perspectivă psihologică fundalul imaginii marii mume, suntem nevoiţi să luăm ca bază a consideraţiei noastre mult mai generalul arhetip al mamei. Deşi astăzi nu mai este necesar să dezbatem pe larg conceptul de arhetip, în acest caz nu mi se pare de prisos să începem cu câteva observaţii principiale.

Timpurilor mai vechi nu le era greu să înţeleagă — în ciuda părerilor oarecum deviante şi a înclinaţiei gândirii spre aristotelicianism — ideea lui PLATON că oricărei fenomenalităţi îi este preexistentă şi supraordonată Ideea. „Arhetipul“ nu este altceva decât o expresie care apare încă din Antichitate, sinonimă cu „Ideea“ în sensul platonician. Când, de exemplu, în *Corpus Hermeticum*, care ar putea aparţine secolului al III-lea, Dumnezeu este desemnat ca τὸ ἀρχέτυπον φῶς[1], este exprimat gândul că El este „imaginea originară“ preexistentă fenomenului „lumină“ şi supraordonată oricărei lumini. Dacă aş fi filosof, atunci aş continua, conform presupunerii mele, argumentul platonician şi aş spune: undeva, „într-un loc ceresc“, există o imagine originară a mamei, preexistentă şi subordonată ori-

1 SCOTT, *Hermetica* I, p. 140; lumina arhetipală.

cărui fenomen al „maternului“ (în cel mai larg sens al cuvântului). Dar cum nu sunt filosof, ci empiric, nu pot să-mi permit să presupun ca universal valabil temperamentul meu, adică atitudinea mea individuală referitoare la problemele de gândire. Acest lucru și-l poate permite se pare doar acel filosof care presupune că dispoziția și atitudinea sa sunt generale și nu recunoaște că îndoiala sa individuală este o condiție esențială a filosofiei lui. Ca empiric trebuie să constat că există un temperament pentru care *ideile sunt esența și nu simple nomina*. Întâmplător — aproape că aș vrea să spun — trăim în prezent, de aproximativ 200 de ani, într-un timp în care a devenit nepopular, ba chiar de neînțeles, să presupunem că ideile ar putea fi altceva decât nomina. Cine gândește în mod anacronic încă platonic va afla spre dezamăgirea sa că esența „divină“, adică metafizică, a ideii a fost abandonată domeniului incontrolabil al credinței și superstiției sau lăsată din milă poeților. Punctul de vedere nominalist a „învins“, în seculara ceartă a universaliilor, pe cel realist, iar imaginea originară s-a evaporat în *flatus vocis*. Această răsturnare a fost însoțită, ba chiar în bună parte produsă de apariția puternică a empirismului, ale cărui avantaje s-au impus într-un mod clar minții. De atunci „ideea“ nu mai este un *a priori*, ci ceva secundar și derivat. Desigur că noul nominalism are pretenții de valabilitate universală, deși se bazează pe o presupunere determinată și deci restrânsă, conform temperamentului. Ea sună astfel: este valabil ceea ce vine din afară și este deci verificabil. Cazul ideal este confirmarea experimentală. Antiteza sună astfel: este valabil ce vine din interior și nu este verificabil. Lipsa de speranță a acestui punct de vedere sare în ochi. Filosofia naturii greacă dedicată substanțialității, împreună cu rațiunea aristotelică, a obținut asupra lui PLATON o victorie tardivă, dar semnificativă.

Dar în orice victorie se află sâmburele unei viitoare înfrângeri. În timpurile recente s-au înmulțit semnele care indică o anumită schimbare a punctului de vedere. În mod semnificativ, tocmai învățătura lui KANT despre categorii este cea care, pe de o parte, sufocă din germene orice încercare de metafizică în sens vechi, iar pe de altă parte pregătește o renaștere a spiritului platonic: dacă nu poate exista o metafizică ce ar depăși posibilitățile omenești, atunci nu există nici un empirism care să nu fi fost deja prins și limitat de un *a priori* al structurii

cunoașterii. Într-un secol și jumătate care a trecut de la *Critica rațiunii pure*, și-a făcut loc treptat ideea că gândirea, rațiunea, înțelegerea etc. nu sunt procese care există pentru sine, eliberate de orice condiționare subiectivă și care se supun numai legilor eterne ale logicii, ci sunt funcții psihice, care se supra- și subordonează personalității. Întrebarea nu mai sună astfel: este văzut, auzit, simțit cu mâinile, cântărit, numărat, gândit și constatat logic?, ci astfel: *cine* vede, *cine* aude, *cine* a gândit? Începută cu „ecuația personală" la observarea și măsurarea proceselor minimale, critica aceasta continuă până la constituirea unei psihologii empirice, așa cum nu a cunoscut nici o perioadă înaintea noastră. Astăzi suntem convinși că în toate domeniile cunoașterii există premise psihologice, care sunt hotărâtoare pentru alegerea substanței, metoda de prelucrare, felul concluziilor și construirea ipotezelor și teoriilor. Credem chiar că personalitatea lui KANT nu a fost o presupoziție neesențială a *Criticii rațiunii pure*. Nu numai filosofii, ci și înclinațiile filosofice proprii, ba chiar așa-numitele cele mai bune adevăruri ale noastre se simt neliniștite, dacă nu chiar amenințate de ideea premiselor personale. Orice libertate creatoare — așa pretindem noi — ne este luată! Cum, un om poate să gândească, să spună și să facă numai ce este?

Presupunând că nu se exagerează și nu se cade astfel într-un psihologism fără limite, este vorba, firește, așa mi se pare, de o critică necesară. Această critică este esența, originea și metoda psihologiei moderne: *există* un *a priori* al tuturor activităților omenești, iar acesta este structura individuală înnăscută și deci preconștientă și inconștientă a psihicului. Psihicul preconștient, de exemplu cel al nou-născutului, nu este în nici un caz un nimic gol care, în condiții favorabile, poate fi învățat orice, ci o presupoziție enorm de complicată și extrem de determinată individual, care apare ca nimic întunecat pentru că nu o putem vedea direct. De îndată ce apar însă primele manifestări vizibile de viață psihice numai un orb poate să nu vadă caracterul individual al acestor exteriorizări, personalitatea specifică. Nu se poate presupune că toate aceste singularități iau naștere abia în momentul în care apar. Dacă este vorba, de exemplu, de înclinații morbide, prezente deja la părinți, presupunem că moștenirea s-a realizat prin plasma germinativă. Nu ne gândim că epilepsia unui copil de mamă epileptică ar fi o mu-

ţaţie surprinzătoare. La fel procedăm cu aptitudinile care pot fi urmărite de-a lungul generaţiilor. În mod identic explicăm reapariţia acţiunilor instinctuale complicate la animale care nu şi-au văzut niciodată părinţii, deci care n-au fost „educate" de aceştia.

Astăzi trebuie să pornim de la ipoteza că omul nu este o excepţie printre creaturi în măsura în care în orice condiţii, ca orice animal, posedă un psihic preformat, specific, care, aşa cum arată observarea mai atentă, prezintă încă trăsături clare ale unor precondiţionări familiare. Nu avem nici un motiv să presupunem că există anumite activităţi (funcţii) umane care să facă excepţie de la această regulă. Dar nu prea ne putem face o idee prea exactă cum arată dispoziţiile care fac posibilă operarea instinctuală la animal. La fel de puţin e posibil să recunoaştem alcătuirea dispoziţiilor psihice inconştiente, datorită cărora omul este în stare să reacţioneze într-un mod uman. Trebuie să fie vorba de forme funcţionale, pe care le-am desemnat ca „imagini". „Imaginea" exprimă nu numai forma activităţii de exersat, ci în acelaşi timp şi situaţia tipică în care se declanşează activitatea[2]. Aceste imagini sunt „imagini originare" în măsura în care sunt proprii speciei ca atare şi, dacă chiar au „luat naştere" vreodată, apariţia lor coincide cel puţin cu apariţia speciei. Este umanitatea omului, forma umană specifică a activităţilor sale. Presupunerea că nu sunt moştenite, ci că iau iar naştere în fiecare om, ar fi la fel de absurdă ca şi concepţia primitivă că soarele care răsare dimineaţa este altul decât cel care a apus în ajun.

Cum tot ce este psihic este preformat, la fel sunt şi toate funcţiile acestuia, mai ales acelea care provin direct din dispoziţii inconştiente. Acestora le aparţine mai ales *imaginaţia creatoare*. În produsele fanteziei „imaginile originare" devin vizibile, iar aici îşi găseşte aplicarea specifică conceptul de arhetip. Nu este meritul meu remarcarea pentru prima oară a acestui fapt. Lauda i se cuvine lui Platon. Primul care a pus în evidenţă, în domeniul psihologiei popoarelor, apariţia anumitor „idei originare" universal răspândite a fost Adolf Bastian. Mai târziu, doi cercetători din şcoala durkheimiană, Hubert şi Mauss, au vorbit de „categorii" ale imaginaţiei. Preformarea inconştientă în forma unei „gândiri inconştiente" a fost recunoscută de nimeni altul de-

2 Vezi Jung, *Instinkt und Unbewußtes.*

cât Hermann Usener[3]. Dacă am vreo contribuție la această descoperire, aceasta este dovada că arhetipurile nu se răspândesc numai prin tradiție, limbă și migrație, ci pot reapărea spontan pretutindeni, și anume într-o formă care nu e influențată de vreo mijlocire din afară.

Nu trebuie subestimată importanța acestei constatări, căci ea nu înseamnă nimic mai puțin decât că în fiecare psihic sunt prezente dispoziții, forme, idei în sens platonic inconștiente, dar nu mai puțin active, adică vii, și care îi preformează și influențează instinctiv, gândirea, simțirea și activitatea.

Mă lovesc mereu de neînțelegerea că arhetipurile ar fi determinate din punctul de vedere al conținutului, ar fi adică un fel de „reprezentări" inconștiente. De aceea trebuie subliniat încă o dată că arhetipurile sunt determinate nu din punctul de vedere al conținutului, ci doar formal, și asta numai într-o măsură foarte condiționată. O imagine originară este determinată din punctul de vedere al conținutului numai dacă este conștientă și deci conține material din experiența conștientă. Dimpotrivă, forma sa, așa cum am explicat în altă parte, poate fi comparată cu sistemul de axe al unui cristal, care preformează într-o anumită măsură formarea cristalului în apa–mamă, fără să posede el însuși o existență substanțială. Acest lucru apare abia în modul cristalizării ionilor și apoi a moleculelor. Arhetipul este un element gol în sine, formal, care nu este altceva decât o „facultas praeformandi", o posibilitate dată *a priori* a formei de reprezentare. Moștenite nu sunt reprezentările, ci formele care corespund în această privință exact instinctelor determinate de asemenea formal. Prezența instinctelor poate fi la fel de puțin dovedită ca și prezența arhetipurilor în sine, în măsura în care instinctele nu se manifestă *in concreto*. Referitoare la determinarea formei, comparația cu formarea cristalelor este explicativă în măsura în care sistemul de axe determină doar structura stereometrică, dar nu și forma concretă a cristalului individual. Acesta poate fi mare sau mic sau poate varia datorită diferitelor forme ale suprafețelor sale sau datorită cristalizărilor reciproce. Constant este numai sistemul de axe cu relațiile sale geometrice în principiu invariabile. Același lucru e valabil pentru arhetip: poate fi în principiu denumit și posedă un nu-

3 Usener, *Das Weihnachtsfest*, p. 3.

cleu de semnificație invariabil, care determină modul său de apariție numai în principiu, nu și concret. *Modul* în care apare, de exemplu, arhetipul mamei în mod empiric nu poate fi dedus complet din el, căci depinde de alți factori.

2. ARHETIPUL MAMEI

Ca orice arhetip, și cel al mamei are o mulțime imprevizibilă de aspecte. Amintesc numai câteva forme mai tipice: mama și bunica proprii; mama vitregă și soacra, orice femeie cu care există vreo relație, doica, străbuna și femeia albă, în sens mai înalt, figurat zeița, în special mama lui Dumnezeu, Fecioara (ca mamă întinerită, de exemplu Demetra și Core), Sophia (ca iubită-mamă, eventual și ca Cibele-Attis, sau ca fiică [mamă întinerită]-iubită); țelul dorinței de mântuire (paradis, imperiu divin, Ierusalimul ceresc); în sens extins Biserica, Universitatea, orașul, țara, cerul, pământul, pădurea, marea și apele stătătoare; materia, lumea de dedesubt și luna, în sens restrâns ca loc al nașterii și concepției ogorul, grădina, stânca, prăpastia, copacul, izvorul, fântâna adâncă, cristelnița, floarea ca vas (trandafir și lotus); ca cerc magic (mandala ca padma) sau ca Cornucopiatypus; în sensul cel mai restrâns uterul, orice formă tubulară (de exemplu filetul); Yoni; cuptorul, vasul de gătit; ca animale vaca, iepurele și orice animal care ajută.

Toate aceste simboluri pot avea un sens pozitiv, fast sau un sens negativ, nefast. Un aspect ambivalent este zeița destinului (Parce, Grații, ursitoare), nefast este vrăjitoarea, balaurul (orice animal șerpuitor și devorator, ca peștele mare și șarpele); mormântul, sarcofagul, adâncul apei, moartea, coșmarul și spaima copiilor (Typus Empusa, Lilith etc.).

Această enumerare nu are pretenția de a fi completă, ea indică doar trăsăturile esențiale ale arhetipului mamei. Proprietățile sale sunt „maternul": pur și simplu autoritatea magică a femininului; înțelepciunea și înălțimea spirituală dincolo de rațiune; ceea ce e bun, ceea ce protejează, dătător de creștere, fertilitate și hrană; locul transformării magi-

ce, al renaşterii; instinctul sau impulsul care ajută; secretul, ascunsul, obscurul, prăpastia, lumea morţilor, înghiţitorul, seducătorul şi otrăvitorul, ceea ce trezeşte teama. Am ilustrat aceste proprietăţi ale arhetipului mamei pe larg însoţindu-le de dovezi corespunzătoare în cartea mea *Simboluri ale transformării (Symbole der Wandlung)*. Am formulat acolo opoziţia proprietăţilor ca mamă iubitoare şi înspăimântătoare. Paralela istorică cea mai apropiată este Maria, care în alegoriile medievale este în acelaşi timp şi crucea lui Cristos. În India ar fi duala Kali. Filosofia Sâmkhya a exprimat arhetipul mamei în conceptul lui Prakrti, care constă din cele trei gune sau proprietăţi de bază, şi anume: bunătate, pasiune şi obscuritate — *sattvam, rajas şi tamas*[4]. Acestea sunt trei aspecte esenţiale ale mamei, şi anume bunătatea ei ocrotitoare şi hrănitoare, emoţionalitatea ei orgiastică şi întunecimea ei subpământeană. Trăsătura deosebită în legenda filosofică, faptul că Prakrti *dansează* în faţa lui Purusha, pentru a-i aminti de „cunoaşterea diferenţiatoare", nu aparţine nemijlocit mamei, ci arhetipului *animei*. Acesta este deseori amestecat în psihologia masculină mai întâi cu imaginea mamei.

Deşi imaginea mamei în psihologia popoarelor este, ca să spunem aşa, universală, această imagine se modifică esenţial în experienţa individuală practică. Aici suntem impresionaţi de semnificaţia aparent superioară a mamei personale. Atât de des iese în evidenţă această figură în psihologia personalistă, încât cea din urmă, aşa cum ştim, nu depăşeşte mama personală niciodată în concepţii, nici măcar teoretic. Pentru a anticipa, concepţia mea se deosebeşte principial de teoria psihanalitică prin faptul că eu acord mamei personale numai o semnificaţie condiţionată. Adică: nu numai mama personală este cea de la care pleacă toate influenţele asupra copilului descrise în literatură, ci este vorba mai degrabă de arhetipul proiectat asupra mamei, care îi dă acesteia o bază mitologică, conferindu-i astfel autoritate, ba chiar numinozitate[5]. Influenţele etiologice, respectiv traumatice, ale

4 Aceasta este semnificaţia etimologică a celor trei gune. Vezi Weckerling (editor), *Das Glück des Lebens. Medizinisches Drama von Anandarâyamakhî*, pp. 21 şi urm. şi Garbe, *Die Sâmkhya-Philosophie*, pp. 272 şi urm.

5 În acest sens, psihologia americană oferă o mulţime de exemple. Vezi în această privinţă Philip Wylie, *Generation of Vipers*.

mamei trebuie despărțite în două grupe: una care corespunde trăsăturilor de caracter sau atitudinilor mamei personale prezente în mod real și a doua care conține trăsături aparente, în măsura în care este vorba de proiecții de tip fantasmatic (adică arhetipal) din partea copilului. Deja FREUD a recunoscut că adevărata etiologie a nevrozei nu-și are rădăcinile, așa cum a crezut la început, în influențe traumatice, ci mai degrabă într-o dezvoltare proprie a fanteziei infantile. Nu poate fi scoasă din discuție posibilitatea că o asemenea dezvoltare poate fi dedusă din influențele supărătoare ale mamei. De aceea eu caut cauza nevrozelor infantile în primul rând la mamă, căci știu din experiență că, în primul rând, un copil se dezvoltă mai degrabă normal decât nevrotic și, în al doilea rând, în majoritatea cazurilor cauza tulburării se află la părinți, în special la mamă. Conținuturile fantasmelor anormale sunt legate numai în parte de mama personală, căci ele conțin deseori afirmații care depășesc cu mult lucrurile ce pot fi subscrise unei mame reale; și asta mai ales când este vorba de imagini pronunțat mitologice, așa cum este deseori cazul în fobiile infantile, unde mama apare ca animal, vrăjitoare, stafie, mâncătoare de oameni, hermafrodit și altele. Cum fantasmele nu sunt întotdeauna în mod clar mitologice sau, când sunt, nu provin mereu dintr-o presupoziție inconștientă, ci își pot avea sursa în basme, observații întâmplătoare și altele asemănătoare, este indicată în orice caz o cercetare amănunțită. La copii problema aceasta se pune mult mai puțin decât la adulți, care transferă asemenea fantasme de regulă asupra medicului în timpul tratamentului, sau mai bine spus: aceste fantasme apar ca proiectate.

În acest caz nu ajunge să le observăm și să le punem deoparte, considerându-le ridicole, cel puțin nu pe termen lung, căci arhetipurile aparțin în mod inalienabil oricărui psihic și formează acea „comoară în câmpul reprezentărilor obscure", de care vorbește KANT și pentru care stau dovadă bogatele motive folclorice. Un arhetip, confom esenței sale, nu este doar un prejudiciu supărător. În sine, el aparține celor mai înalte valori ale sufletului uman și a populat Olimpurile tuturor religiilor. Îndepărtarea lui înseamnă o pierdere potențială. Este vorba mai degrabă de a dizolva aceste proiecții pentru a înapoia conținuturile lor celor care le-au pierdut prin alienare spontană.

3. COMPLEXUL MATERN

Arhetipul mamei formează baza aşa-numitului complex matern. Este o chestiune deschisă dacă acesta ia naştere fără participarea cauzală dovedită a mamei. Experienţa îmi spune că mama este activă în cauzarea tulburării, mai ales în cazul nevrozelor infantile sau al celor care îşi au originea etiologică fără îndoială în prima copilărie. În orice caz, sfera instinctuală a copilului este tulburată, astfel fiind constelate arhetipurile, care apar deseori între mamă şi copil ca elemente străine care inspiră frică. Atunci când, de exemplu, copilul unei mame hipergrijulii o visează pe aceasta ca animal rău sau ca vrăjitoare, o asemenea trăire duce la o disociere în sufletul copilului şi deci la posibilitatea nevrozei.

A. Complexul matern al fiului

Efectele complexului matern sunt diferite în cazurile fiului şi fiicei. Efecte tipice asupra fiului sunt homosexualitatea şi donjuanismul, ocazional şi impotenţa[6]. În homosexualitate, componenta heterosexuală este inerentă mamei în formă inconştientă, în donjuanism mama este în mod inconştient căutată „în orice femeie". Efectele complexului matern asupra fiului sunt reprezentate de ideologia tipului Cibele-Attis: autocastrare, nebunie şi moarte timpurie. La fiu, complexul matern nu este pur, din moment ce există o inegalitate a sexelor. Diferenţa este motivul pentru care în orice complex matern masculin, alături de arhetipul mamei, un rol semnificativ este jucat de arhetipul partenerului sexual, şi anume *anima*. Mama este prima fiinţă feminină cu care se întâlneşte viitorul bărbat şi care, manifest sau latent, tandru sau grosolan, conştient sau inconştient, nu se poate abţine să nu facă aluzie la masculinitatea fiului; la fel, fiul realizează sau, cel puţin în mod inconştient, răspunde instinctiv feminităţii mamei. Astfel, la fiu, simplele relaţii de identitate sau de rezistenţă sunt în mod constant intersectate de factorii atracţiei şi respingerii erotice. Prin aceasta tabloul se com-

6 Aici şi complexul patern joacă un rol considerabil.

plică semnificativ. Dar nu vreau să afirm că de aceea complexul matern al fiului trebuie luat mult mai în serios decât cel al fiicei. Suntem încă la începutul cercetării acestor complexe fenomene sufleteşti, în stadiul pionieratului. Comparaţiile se pot face atunci când avem la dispoziţie cifre statistice. Dar acestea nu se văd încă.

Complexul matern este numai la fiică un caz pur şi necomplicat. Aici este vorba pe de o parte de o întărire a instinctelor feminine care porneşte de la mamă, pe de altă parte de o slăbire a lor până la dispariţie. În primul caz ia naştere, datorită preponderenţei lumii instinctelor, *o inconştienţă* a propriei personalităţi; în cazul din urmă se dezvoltă o proiecţie a instinctelor asupra mamei. Pentru moment trebuie să ne mulţumim cu constatarea că, în cazul fiicei, complexul matern fie solicită peste măsură instinctul feminin, fie îl inhibă, iar la fiu răneşte instinctul masculin printr-o sexualizare nenaturală.

Cum „complexul matern" este un concept al psihopatologiei, el este mereu asociat cu conceptele de daună şi suferinţă. Dar dacă îl scoatem din cadrul îngust al patologiei şi îi dăm o semnificaţie mai cuprinzătoare, putem să amintim şi de influenţa sa pozitivă: la fiu ia naştere alături de homosexualitate sau în locul ei o diferenţiere a erosului[7] (în această privinţă se aseamănă cu *Banchetul* lui PLATON); de asemenea, există şi o dezvoltare a gustului şi esteticii, cărora nu le dăunează un anumit element feminin; calităţi pedagogice, cărora capacitatea empatică feminină le aduce împlinirea; un spirit istoric, care este conservator în cel mai bun sens al cuvântului şi care păstrează cu sfinţenie toate valorile trecutului; un simţ al prieteniei care leagă foarte strâns sufletele bărbaţilor şi care eliberează chiar şi prietenia dintre sexe de anatema imposibilităţii; o bogăţie de sentimente religioase, care face adevărată o *ecclesia spiritualis* şi, în sfârşit, o receptivitate spirituală, care este vasul voluntar al revelaţiei.

Ceea ce ca negativ este donjuanism, pozitiv poate semnifica masculinitate curajoasă, lipsită de menajamente, o ambiţie pentru scopuri înalte; violenţă împotriva prostiei, încăpăţânării, nedreptăţii şi lenei; capacitate de sacrificiu pentru ceea ce este drept, care se învecinează cu eroismul; răbdare, inflexibilitate şi tenacitate a voinţei; o curiozitate pe

7 *Über die Psychologie des Unbewußten*, paragr. 16 şi urm.: „Teoria erosului".

care nu o sperie enigma lumii; un spirit revoluţionar, care construieşte o nouă casă aproapelui ori care dă altă faţă lumii.

Toate aceste posibilităţi se oglindesc în mitologemele pe care le-am înşiruit mai devreme ca aspecte ale arhetipului mamei. Cum m-am ocupat deja de complexul matern al fiului într-o serie de scrieri, împreună cu complicaţiile *animei*, în aceste prelegeri, în care este vorba de tipul mamei, voi trece în fundal psihologia masculină.

B. Complexul matern al fiicei

a. Hipertrofia maternului

S-a remarcat mai devreme că la fiică complexul matern[8] dă naştere într-o anumită măsură la o hipertrofie a femininului sau la o atrofie corespunzătoare. Amplificarea femininului semnifică o întărire a tuturor instinctelor feminine, în primul rând a instinctului matern. Aspectul negativ prezintă o femeie al cărei singur scop este procrearea. Bărbatul este ceva secundar; el este în esenţă un instrument în vederea concepţiei şi este rânduit ca obiect de îngrijire, printre copii, rude sărace, pisici, găini şi mobilă. Chiar şi propria personalitate este secundară; ea este deseori mai mult sau mai puţin inconştientă, căci viaţa este trăită în alţii şi prin alţii, fiind, ca urmare a inconştienţei propriei personalităţi, identică cu aceştia. Întâi poartă copiii, apoi se agaţă de ei, căci fără ei nu are nici o *raison d'être*. Ca şi Demetra, ea sfidează zeii arogându-şi dreptul de posesie a fiicei. Erosul este dezvoltat numai ca relaţie maternă, ca relaţie personală fiind inconştient. Un eros inconştient se exteriorizează mereu ca putere[9]; din această cauză acest tip nu este în stare să aducă un sacrificiu real, ci îşi reprimă instinctul matern

8 Prezint în acest capitol o serie de tipuri de complexe materne, prin care nu formulez experienţe terapeutice. „Tipurile" nu sunt cazuri singulare, fapt care trebuie cunoscut de orice om educat. „Tipul" nu este nici o schemă inventată în care sunt băgate cu forţa toate cazurile care apar. „Tipurile" sunt construcţii ideale, imagini medii ale experienţei, cu care nu se identifică nici un caz singular. Oamenii care au experienţă doar din cărţi sau din laborator nu pot să-şi facă o imagine corectă despre experienţa psihologică a medicului.

9 Această frază se bazează pe faptul că acolo unde lipseşte iubirea, puterea îi ia locul.

deseori până la anihilare datorită voinței de putere. Cu cât este mai inconștientă o mamă de propria ei personalitate, cu atât mai mare și mai violentă este voința ei inconștientă de putere. Există multe cazuri de acest tip pentru care nu Demetra, ci Baubo este simbolul potrivit. Mintea nu este cultivată pentru sine, ci persistă de cele mai multe ori în forma predispoziției sale originare, adică rămâne originară, necultivată și fără scrupule, dar reală și ocazional chiar adâncă precum natura[10]. Dar ea însăși nu știe acest lucru și din această cauză pe de o parte nu poate prețui spiritul minții, pe de altă parte nu îi poate admira filosofic adâncimea, ci probabil uită ce a spus.

b. Amplificarea erosului

Complexul cauzat de o asemenea mamă fiicei nu trebuie să fie neapărat o hipertrofie a instinctului matern. Dimpotrivă, acest instinct este eventual dizolvat la fiică. În locul lui apare o amplificare a erosului, care aproape întotdeauna duce la o relație inconștientă incestuoasă cu tatăl[11]. Erosul escaladat duce la o întărire anormală a personalității celuilalt. Invidierea mamei și învingerea ei vor deveni laitmotivul acțiunilor viitoare, care deseori au o natură dezastruoasă. Unui caz de acest fel îi plac relațiile visătoare și senzaționale și se interesează de bărbați căsătoriți, mai puțin de dragul lor și mai mult pentru că sunt căsătoriți și deci au posibilitatea de a strica mariajul, fapt care este scopul principal al exercițiului. Dacă acest scop este atins, interesul se evaporă, din cauza lipsei instinctului matern, și altul vine la rând[12]. Acest tip se caracterizează printr-o remarcabilă inconștiență. Aceste femei sunt oarbe la ceea ce fac[13], fapt care este prejudicios nu numai pentru ceilalți, ci și pentru ele însele. Nu mai trebuie să spun că pentru bărba-

10 Termenul pe care l-am folosit în seminariile mele englezești este „natural mind".

11 În acest caz, inițiativa este a fiicei. În alte cazuri, psihologia tatălui (proiecția *animei*) cauzează o legătură incestuoasă la fiică.

12 Aici acest tip diferă de cel înrudit, complexul patern feminin, la care, dimpotrivă, apar o dădăcire și o cocoloșire a „tatălui".

13 Aceasta nu înseamnă că erau inconștienți de fapte. Doar semnificația lor le rămânea inconștientă.

ţii cu un eros leneş acest tip oferă o ocazie bună pentru proiecţia *animei.*

c. Identitatea cu mama

Dacă în cazul complexului matern nu are loc o amplificare a erosului, rezultă o identitate cu mama şi o paralizie a propriei acţiuni feminine. Apare o proiecţie a propriei personalităţi asupra mamei din cauza inconştienţei propriei lumi instinctuale, a instinctului matern ca şi a erosului. Tot ce aminteşte acestor femei de maternitate, responsabilitate, legătură personală şi pretenţie erotică provoacă sentimente de inferioritate şi obligă la fugă, desigur la mamă, care trăieşte în mod complet, ca suprapersonalitate, tot ce fiicei îi pare complet de neatins. Uimită involuntar de fiică, ea trăieşte totul în avans. Fiica se mulţumeşte să rămână legată dezinteresat de mamă şi se străduieşte în acelaşi timp în mod inconştient, într-un fel împotriva propriei voinţe, să devină tiranul propriei mame, fireşte în spatele măştii completei loialităţi şi a devotamentului. Ea trăieşte o viaţă în umbră, prelungind viaţa mamei printr-o constantă transfuzie de sânge. Aceste fecioare palide nu sunt invulnerabile faţă de căsătorie. Dimpotrivă, în ciuda caracterului de umbră şi a detaşării interioare, sau mai degrabă tocmai datorită lor, au o cotă înaltă pe piaţa căsătoriilor. Ele sunt mai ales în aşa măsură goale, încât un bărbat poate să bănuiască absolut orice în ele; ele sunt în asemenea măsură inconştiente, încât inconştientul din ele se extinde în nenumărate antene, ca să nu zic braţe, care sug toate proiecţiile masculine, fapt care place extraordinar de mult bărbaţilor. Căci o aşa de mare nedeterminare feminină este opusul dorit al determinării şi al univocităţii masculine care este satisfăcută numai când tot ce este îndoielnic, cu două sensuri, nedeterminat, neclar poate fi expulzat în proiecţia asupra unei delicioase nevinovăţii feminine[14]. Din cauza detaşării interioare caracteristice şi a sentimentelor de inferioritate, care se confundă constant cu supărătoarea inocenţă, bărbatului îi revine ro-

14 Acest tip de femeie are o influenţă benefică asupra soţului, până când acesta descoperă *cu cine* s-a căsătorit şi *cu cine* împarte patul conjugal, şi anume cu soacra sa.

lul avantajos, cvasicavaleresc, de a suporta, într-un mod superior și indulgent, cunoscutele neajunsuri feminine. (Că acestea iau naștere în bună parte din cauza proiecțiilor sale îi rămâne din fericire ascuns.) Deosebit de atrăgătoare este neajutorarea notorie a fetei. Ea este în așa măsură o anexă a mamei, încât nici nu știe cum se face că un bărbat se apropie de ea. Ea are atunci atâta nevoie de ajutor și nu știe nimic, încât și cel mai blând păstor devine un hoț de femei curajos, răpindu-i mamei iubitoare fata, în mod mișelesc. Șansa imensă de a putea fi măcar o dată un om și jumătate nu apare zilnic și dezvoltă deci o puternică forță motivațională. La fel a furat-o Hades pe Persefona de la neconsolata Demetra, dar la sfatul zeilor o lăsa pe timpul verii la soacra sa. (Cititorul binevoitor observă că asemenea legende nu iau naștere „aiurea“.)

d. Apărarea împotriva mamei

Cele trei tipuri extreme de care tocmai am vorbit sunt legate prin multe trepte intermediare, dintre care vreau să amintesc doar una. La tipul din mijloc este vorba nu atât de amplificare sau paralizie a instinctelor materne, cât mai degrabă de o apărare exagerată împotriva puterii copleșitoare a mamei. Acest caz este exemplul demonstrativ pentru așa-numitul complex matern negativ. Laitmotivul său este: orice, dar nu ca mama! Este vorba pe de o parte de o fascinație care nu devine însă niciodată identitate, pe de altă parte de o amplificare a erosului, care ia naștere într-o anumită opoziție invidioasă față de mamă. Această fiică știe ce-i drept, tot ce *nu* vrea, dar nu prea îi este clar care este destinul ei. Instinctele ei sunt toate concentrate în formă de apărare împotriva mamei și de aceea nu poate să-și construiască o viață proprie. În cazul în care ajunge totuși, la asta, de pildă se căsătorește, mariajul va fi folosit fie numai pentru a se desprinde de mamă, fie destinul îi scoate în cale un bărbat care are trăsături esențiale de caracter asemănătoare celor ale mamei. Toate procesele și trebuințele instinctive se lovesc de dificultăți neașteptate; ori nu funcționează sexualitatea, ori copiii sunt nedoriți, ori datoriile de mamă par insuportabile, ori cerințele conviețuirii conjugale sunt îndeplinite cu nerăbdare și iritare. Toate acestea nu

sunt fapte de viață esențiale, căci apărarea constantă față de mamă formează încă scopul în viață. În aceste cazuri trăsăturile arhetipului mamei se pot vedea în cele mai mici detalii. De exemplu, *mama ca familie* sau clan provoacă rezistențe puternice sau, dimpotrivă, lipsă de interes pentru familie, comunitate, societate, convenție și altele asemănătoare. Rezistența împotriva *mamei ca uter* apare deseori în dureri menstruale, dificultăți de concepție, groază de graviditate, sângerări în timpul sarcinii, nașteri premature, întreruperi de sarcină și altele. *Mama ca materie* provoacă nerăbdare, lipsă de dexteritate în mânuirea uneltelor și vaselor, atitudini greșite în privința vestimentației.

Din apărarea împotriva mamei rezultă ocazional o dezvoltare spontană a rațiunii în scopul realizării unei sfere în care mama nu apare. Această dezvoltare reiese din trebuințe proprii și nu în onoarea bărbatului, căruia vrea să îi impună sau să-i arate o camaraderie spirituală. Ea folosește la doborârea puterii mamei prin critică intelectuală și știință superioară sau la demonstrarea prostiilor, greșelilor logice și a carențelor în educație ale mamei. Mână în mână cu dezvoltarea rațiunii merge și o anumită apariție a unor trăsături masculine.

C. Aspectele pozitive ale complexului matern

a. Mama

Aspectul pozitiv al primului tip, și anume amplificarea instinctului matern, este acea imagine a mamei care a fost cântată și prețuită în toate timpurile și în toate limbile. Este acea iubire de mamă care se află printre cele mai emoționante și de neuitat amintiri ale adultului, semnificând rădăcina secretă a oricărei deveniri și transformări, întoarcerea acasă și baza oricărui început și sfârșit. Cunoscută în profunzime și străină ca natura, tandru iubitoare și îngrozitoare ca destinul — dătătoare de viață, veselă și niciodată obosită, o *mater dolorosa* și poartă obscură, fără răspunsuri, care se închide în spatele morților. Mama este iubire de mamă, este trăirea *mea* și secretul *meu*. Ce se poate spune mai mult, mai nedrept, mai insuficient, ba chiar mai ipocrit despre acel om care se numește mamă și — am vrea să spunem —

care a fost întâmplător purtătoarea acelei trăiri care ne închide în sine pe ea și pe mine și toată omenirea, ba chiar toate creaturile vii, care devin și mor, trăirea vieții, ai cărei copii suntem? S-a făcut mereu și se va face mereu, dar un cunoscător nu mai poate pune greutatea îngrozitoare a semnificației, responsabilității și datoriei, a cerului și infernului pe acel om slab care greșește, demn de iubire, indulgență, înțelegere și iertare, care ne-a fost mamă. El știe că mama este purtătoarea acelei imagini înnăscute a noastre de *mater natura* și *mater spiritualis*, a întregii dimensiuni a vieții, căreia noi, ca și copii, îi suntem încredințați și în același timp abandonați. El nu trebuie, de asemenea, să ezite nici un moment s-o elibereze pe mama umană de această povară înspăimântătoare, din considerație față de ea și față de sine. Căci tocmai această greutate a semnificației ne lipește de mamă și o înlănțuie pe aceasta de copil, spre distrugerea sufletească și fizică a ambilor. Un complex matern nu se rezolvă prin reducerea unilaterală a mamei la o măsură umană, într-o anumită măsură „corectată". Aici există pericolul de a dezintegra în atomi chiar și trăirea „mamă" și deci de a distruge o valoare înaltă și de a arunca cheia de aur pe care o zână bună ne-a pus-o în leagăn. De aceea omul a adăugat în mod instinctiv perechii parentale și perechea divină preexistentă ca „godfather" (naș) și „godmother" (nașă) ai nou-născutului, pentru ca acesta să nu îi confunde pe părinți, din inconștiență sau din raționalism miop, cu divinitatea.

Arhetipul este mai puțin o problemă științifică și mai mult o chestiune stringentă a igienei sufletești. Chiar dacă ne-ar lipsi toate dovezile pentru existența arhetipurilor, și chiar dacă toți oamenii deștepți ne-ar dovedi în mod convingător că nici nu pot exista arhetipuri, ar trebui să le inventăm, pentru a nu lăsa cele mai înalte și naturale valori ale noastre să se scufunde în inconștient. Dacă acestea ajung în inconștient, dispare puterea elementară a trăirilor originare. În locul acesteia apare fixația pe *imago*-ul mamei, și când aceasta este îndeajuns de raționalizată, suntem în întregime legați de *ratio* umană și condamnați de acum înainte să credem numai ceea ce este rezonabil. Aceasta este pe de o parte o virtute și un avantaj, pe de altă parte o restrângere și o sărăcire, căci ne apropiem prin aceasta de pustiul doctrinar și de „Iluminism". Această Déesse Raison răspândește o lumină amăgitoare, care

luminează numai ce se ştie deja, acoperind de întuneric tot ceea ce e nevoie să fie cunoscut şi făcut conştient. Cu cât raţiunea pare mai independentă, cu atât mai mult devine intelect pur, punând opiniile în locul realităţii şi neavând în faţa ochilor înainte de toate omul aşa cum este, ci o imagine falsă a acestuia.

Lumea arhetipurilor trebuie să rămână conştientă omului, indiferent dacă le înţelege sau nu, căci în ea el este încă natură şi legat cu rădăcinile sale. O concepţie despre lume sau o societate care îl desparte pe om de imaginile originare ale vieţii nu numai că nu este cultură, ci este într-o mare măsură o închisoare sau un grajd. În cazul în care imaginile originare rămân conştiente într-o formă oarecare, energia care le corespunde poate alimenta omul. În cazul în care nu se mai reuşeşte menţinerea legăturii cu acestea, energia, care se exprimă în acele imagini şi care cauzează fascinaţia inerentă complexului parental infantil, cade înapoi în inconştient. Prin aceasta inconştientul primeşte o încărcătură, care se împrumută ca aproape irezistibilă *vis a tergo* oricărei concepţii, idei sau tendinţe, care îşi fixează ca ţel dezirabil raţiunea concupiscentia. În acest mod omul cade pradă conştiinţei sale şi conceptelor acesteia de corect şi incorect. E departe de mine tendinţa de a devaloriza darul divin al raţiunii, această înaltă capacitate umană. Dar ca singură stăpână ea nu are nici un sens, ca şi lumina într-o lume în care aceasta nu poate învinge întunericul. Omul ar trebui să ia în considerare sfatul înţelept al mamei şi necruţătoarea ei lege a restrângerii naturale. Nu trebuie să uite niciodată că lumea există pentru că opoziţiile ei se echilibrează. Astfel raţionalul se echilibrează cu iraţionalul, ceea ce e intenţionat cu ceea ce e dat.

Această digresiune în generalitate a fost de neocolit, căci mama este prima lume a copilului şi ultima lume a adultului. În mantia acestei mari Isis suntem înveliţi toţi ca şi copii ai ei. Dar vrem acum să ne întoarcem la tipurile complexului matern feminin. La bărbat complexul matern nu este niciodată „pur", adică este combinat mereu cu arhetipul *animei*, ceea ce are drept consecinţă că opiniile bărbaţilor despre mamă sunt în mare parte emoţionale, adică sunt prejudiciate în mod „animos". Numai la femeie există posibilitatea de a cerceta efectele arhetipului mamei fără amestecuri „animoase", ceea ce fireşte se poate face cu succes numai acolo unde nu s-a dezvoltat un *animus* compensator.

b. Erosul amplificat

Ajungem acum la al doilea tip al complexului matern feminin, și anume la amplificarea erosului. Am conturat despre acest caz, în măsura în care l-am întâlnit în domeniul patologic, un portret foarte nefavorabil. Dar chiar și acest tip atât de puțin atrăgător are un aspect pozitiv, de care societatea n-ar vrea să se lipsească. Să luăm cel mai rău efect al acestei atitudini, și anume distrugerea fără scrupule a căsătoriei, și vom vedea în spatele ei o ordine plină de sens și scop a naturii. Acest tip are originea, așa cum am spus, într-o mamă pur instinctivă, naturală și de aceea devoratoare. Acest tip de mamă este un anacronism, o cădere într-un matriarhat obscur, în care bărbatul are doar rolul de fertilizator și supus al ogorului, ducând o existență insipidă. Amplificarea reactivă a erosului la fiică vizează bărbatul, care trebuie sustras suprasarcinii matern-feminin. O asemenea femeie se va așeza instinctiv mereu de-a curmezișul acolo unde va fi provocată de inconștiența soților. Ea tulbură comoditatea atât de periculoasă pentru personalitatea masculină, pe care el o privește ca fidelitate. Această comoditate duce la inconștiența propriei personalități și la acele căsnicii presumtiv ideale, în care el nu este decât „tata", iar ea numai „mama", și în care soții chiar se adresează unul altuia în felul acesta. Este un drum abrupt, care coboară cu ușurință căsnicia la o identitate inconștientă a partenerilor.

Femeia tipului de care vorbim direcționează raza fierbinte a erosului ei asupra unui bărbat umbrit de mama sa, stimulând astfel conflictul moral. Fără acesta nu există o conștiință a personalității. „Dar de ce", se va pune întrebarea, „trebuie ca omul «à tort et travers» să ajungă la o conștiință mai înaltă?" Această întrebare atinge inima problemei, iar răspunsul este ceva mai dificil. În loc de un răspuns real pot mărturisi numai un fel de crez: mi se pare că în miile de milioane de ani în sfârșit cineva trebuia să știe că această lume minunată a munților, mărilor, soarelui și lumii, a Căii Lactee, a nebuloasei stelelor fixe, a plantelor și animalelor *există*. Când am văzut, în Athi Plains, în Africa de Est, cirezile sălbatice de mii de capete care pășteau în liniște pe o colină, așa cum făceau dintr-un timp imemoriabil, am avut sentimentul că sunt primul om, prima ființă care știa că toate acestea *există*. Întrea-

ga lume din jurul meu trăia tăcerea începutului și nu știa că există. Și tocmai în acel moment eu știam că lumea devenise, iar fără acel moment ea nu ar fi fost. Toată natura urmărește acest țel și îl găsește împlinit în om, și anume doar în omul cel mai conștient. Fiecare mic pas pe cărarea devenirii conștiente creează o lume.

Nu există conștiință fără diferențierea opozițiilor. Acesta este principiul tată al logosului, care se afirmă în lupta interminabilă cu căldura originară și întunericul originar al poalei materne, adică a inconștientului. Fără să se ferească de conflict, de suferință, de păcat, curiozitatea divină aspiră să se nască. Inconștiența este păcatul originar, răul pur și simplu pentru logos. Actul eliberator creator de lume este însă uciderea mamei, iar spiritul, care s-a aventurat în toate înălțimile și adâncimile, trebuie, așa cum a spus SYNESIUS, să sufere și pedepsele divine, legarea de stâncile Caucazului. Căci unul nu poate exista fără celălalt, pentru că la început au fost unul, iar la sfârșit vor fi iarăși unul. Conștiința poate exista numai prin recunoașterea și considerația continuă a inconștientului, așa cum orice viață trebuie să treacă prin multe morți.

Stimularea conflictului este o virtute luciferică în cel mai propriu sens al cuvântului. Conflictul creează focul afectelor și emoțiilor și, ca orice foc, și acesta are două aspecte, și anume arderea și crearea luminii. Emoția este pe de o parte focul alchimic, a cărui căldură face să apară totul și a cărui arșiță, „omnes superfluitates comburit", arde fluidele de prisos, pe de altă parte emoția este acel moment în care oțelul lovește piatra și ia naștere o scânteie: emoția este sursa principală a oricărei conștientizări. Nu există nici o transformare din întuneric în lumină și din inerție în mișcare fără emoție.

Femeia al cărei destin este să fie perturbatoare este numai în cazurile patologice exclusiv distructivă. În cazul normal ea este, ca perturbatoare, cuprinsă de distrugere, ca transformatoare se transformă ea însăși, iar strălucirea focului pe care îl aprinde luminează și iluminează toate victimele încurcăturii. Ceea ce părea perturbare fără sens devine proces de purificare — „fleacul evaporă totul"[15].

Dacă acest tip de femeie e inconștientă de semnificația funcției ei, adică nu știe că este parte a „acelei puteri care vrea mereu rău și face

15 *Faust* II, Prăpastia.

mereu bine“[16], ea va muri de sabia pe care singură a adus-o. Conștiința însă o transformă în salvatoare și mântuitoare.

c. Numai-fiica

Femeia celui de-al treilea tip, și anume aceea a identității cu mama[17] până la paralizia instinctelor proprii, nu trebuie să fie mereu o nulitate fără speranță. În cazurile normale există, dimpotrivă, posibilitatea ca tocmai printr-o proiectare intensivă a *animei* să fie umplut vasul gol. Firește, de aceasta depinde o asemenea femeie: fără un bărbat ea nu se poate apropia nici de ea însăși; ea trebuie efectiv să fie furată mamei. Mai mult, ea trebuie să joace pentru mult timp și cu multă osteneală rolul care-i revine, până ajunge la saturație. Astfel poate să descopere cine este ea. Asemenea femei sunt soții devotate bărbaților lor, care există doar datorită identității cu o profesie sau un talent, dar care sunt și rămân inconștienți în rest. Cum ei înșiși nu sunt decât niște măști, femeia trebuie să fie în stare să joace cu naturalețe rolul de însoțitoare. Dar aceste femei pot poseda aptitudini prețioase care nu s-au dezvoltat pentru că personalitatea proprie era inconștientă. În acest caz are loc o proiectare a talentului asupra unui soț lipsit de așa ceva, și atunci vedem cum dintr-o dată acesta plutește ca purtat de un covor zburător către cele mai înalte piscuri. „Cherchez la femme“, și vom descoperi cheia secretului acestui succes. Asemenea femei îmi amintesc — să mi se scuze comparația nepoliticoasă — de cățelele mari și puternice care se sperie de cel mai mic cățel care latră pentru că este un mascul feroce și pentru că nu le trece prin cap să-l muște.

La urma urmei *vidul* este un mare mister feminin. El este ceea ce este străin bărbatului de la începutul timpului, golul, celălalt adânc, yin. Starea deplorabilă care inspiră milă a acestei nulități (vorbesc aici ca bărbat) este, din păcate — aproape că aș vrea să spun —, misterul plin de forță al feminității incomprehensibile. O asemenea femeie este

16 l.c., prima parte, Camera de studiu.

17 Cauzat de proiecția instinctelor.

pur şi simplu destin. Un bărbat poate să spună orice despre aceasta, împotrivă şi pentru, sau poate să nu spună nimic, căci tot va cădea imprudent în această gaură sau şi-a ratat singura şansă de a pune stăpânire pe masculinitatea sa. Primul nu poate să-şi explice norocul chior, al doilea nu-şi poate face plauzibilă nefericirea. „Mamele! Mamele! Sună atât de minunat!“[18] Cu acest suspin, care pecetluieşte capitularea bărbatului la graniţele imperiului matern, trecem la cel de-al patrulea tip.

D. Complexul matern negativ

Acest tip este caracterizat de complexul matern negativ. Ca fenomen patologic, această femeie este o tovarăşă incomodă, pretenţioasă şi nesatisfăcătoare a bărbatului, căci întreaga ei năzuinţă de a se împotrivi se orientează contra a orice izvorăşte din fundamentul natural. Dar nu scrie nicăieri că experienţa ei sporită nu o învaţă nimic, astfel încât să renunţe mai întâi la a-şi combate mama în sens personal şi restrâns. Dar chiar şi în cel mai bun caz ea va fi duşmanul a tot ce e întunecat, neclar, îndoielnic şi va cultiva tot ce e sigur, clar, raţional. Ea îşi va depăşi sora feminină în simţ practic şi judecată rece, putând deveni pentru soţul său prietenă, soră şi sfătuitoare competentă. O ajută în acest sens aspiraţiile ei masculine, care fac posibilă înţelegerea umană, dincolo de orice erotică, a individualităţii bărbatului. Dintre toate formele complexului matern, această femeie are, în a doua jumătate a vieţii, cea mai mare şansă de a face un record din căsnicia sa, fireşte numai dacă reuşeşte să învingă infernul numai-femininului, haosul poalei materne, care (consecinţă a complexului matern) o ameninţă în cea mai mare măsură. După cum se ştie, un complex este depăşit într-adevăr numai atunci când este epuizat prin viaţă până la ultimul detaliu. Ceea ce am ţinut departe de noi din cauza complexelor trebuie băut împreună cu drojdia dacă vrem să scăpăm cu bine.

Această femeie se apropie de lume cu faţa întoarsă, ca nevasta lui Lot, uitându-se înapoi către Sodoma şi Gomora. În acest timp viaţa

18 *Faust* II, Galeria întunecată.

trece pe lângă ea ca o sursă supărătoare de iluzii, dezamăgiri şi iritări care îşi au cauza în incapacitatea ei de a privi măcar o dată drept înainte. Astfel, viaţa ei devine ceea ce a respins mereu, şi anume numai-matern-femininul, ca o consecinţă a atitudinii ei inconştient-reactive faţă de viaţă. Întoarcerea feţei îi deschide pentru prima oară lumea în lumina clarităţii, împodobită cu culorile şi minunăţiile tinereţii, mergând chiar până în copilărie. O asemenea privelişte înseamnă recunoaştere şi descoperire a adevărului, care este condiţia obligatorie a conştiinţei. O parte din viaţă s-a pierdut, însă sensul vieţii îi este salvat.

Femeia care se luptă cu tatăl ei are mereu posibilitatea vieţii pulsional-feminine, căci ea respinge doar ceea ce îi este străin. Dar dacă se luptă cu mama sa, ea poate, cu riscul prejudicierii instinctelor, să atingă o conştiinţă mai înaltă, căci prin mamă ea neagă şi întunecimea, pulsionalitatea, echivocitatea, inconştienţa propriei ei fiinţe. Datorită clarităţii, simţului practic şi masculinităţii sale această femeie poate fi întâlnită deseori în poziţii importante în care feminitatea ei maternă descoperită târziu, condusă de o minte rece, dezvoltă o eficienţă binecuvântată. Dar nu numai în exterior se afirmă rara combinaţie de feminitate şi minte masculină, ci şi în domeniul intimităţii sufleteşti. Ea poate să joace, ca o conducătoare spirituală şi sfătuitoare a unui bărbat, ascunsă lumii exterioare, un rol influent ca *spiritus rector* invizibil. Datorită calităţilor ei, ea este mult mai transparentă decât alte forme ale complexului matern pentru bărbat şi de aceea lumea masculină va proiecta asupra ei complexe materne benigne. Prea-femininul sperie un anumit tip al complexului matern masculin, care se caracterizează printr-o mare delicateţe a sentimentului. De această femeie el nu se teme, căci ea construieşte punţi pentru spiritul masculin pe care el poate conduce în siguranţă sentimentul pe celălalt mal. Raţiunea ei articulată insuflă încredere bărbatului, un element care nu trebuie subestimat, care lipseşte de multe ori din relaţia masculin-feminin. Erosul bărbatului duce nu numai în sus, ci în acelaşi timp şi în jos, spre acea înfiorătoare lume întunecată a unei Hecate şi a unei Kali, de care îi e groază oricărui bărbat spiritual. Raţiunea acestei femei îi va fi o stea în întunericul lipsit de speranţă al unei aparent nesfârşite poteci greşite.

4. REZUMAT

Din cele spuse până acum ar trebui să se vadă că enunţurile mitologiei, ca şi efectele complexului matern, dacă sunt desprinse din marea lor varietate cazuistică, se raportează în ultimă instanţă la inconştient. Cum altfel s-ar fi gândit omul să compare ziua şi noaptea, vara şi iarna ploioasă, să despartă cosmosul într-o lume luminoasă a zilei şi o lume întunecată plină de fiinţe fabuloase, dacă nu ar fi găsit tocmai în sine însuşi modelul în conştiinţă şi în inconştientul eficient, dar invizibil, adică incognoscibil? Concepţiile originare despre obiect rezultă numai în parte din comportamentul obiectiv al lucrurilor, şi în mare parte din stările de fapt intrapsihice, care au de-a face cu lucrurile numai datorită proiecţiei. Aceasta provine din faptul că primitivul nu a cunoscut încă asceza spiritului, şi anume critica cunoaşterii, ci trăieşte lumea ca fenomen general numai crepuscular înăuntrul fluxurilor fantasmatice fabricate de el, unde subiectivul şi obiectivul se întrepătrund în mod nediferenţiat. „Tot ce e exterior este şi interior", am putea spune ca GOETHE[19]. Acest „interior", pe care raţionalismul modern îl derivă din „exterior", are structura sa proprie care este ca un *a priori* al experienţei conştiente. În cele din urmă nu se poate imagina cum experienţa în cel mai extins sens, cum psihicul ar putea lua naştere exclusiv din ceea ce e exterior. Psihicul aparţine celor mai interioare secrete ale vieţii şi, ca orice altă formă de viaţă organică, are structura şi forma sa personale. Dacă structura psihică şi elementele ei, arhetipurile, au luat fiinţă vreodată este o întrebare metafizică şi nu se poate răspunde la ea. Structura este dată dinainte, adică exista mereu, ca o precondiţie. Aceasta este *mama, forma*, în care e cuprins tot ceea ce este trăit. În opoziţie cu ea, *tatăl* reprezintă *dinamica* arhetipului, căci acesta este şi formă, şi energie.

Purtătoarea arhetipului este în primul rând mama personală, căci iniţial copilul trăieşte cu ea în participare exclusivă, adică în identitate inconştientă. Mama este nu numai precondiţia fizică, ci şi psihică, a copilului. O dată cu trezirea conştiinţei eului participarea se destramă

19 („Nimic nu e înăuntru, nimic nu e afară; /Căci ce e înăuntru, aceasta e afară. „ *Gott und Welt. Epirrhema.*)

treptat, iar conștiința începe să apară, în opoziție cu inconștientul. De aici ia naștere diferența dintre eu și mama, care devine treptat din ce în ce mai clară. Astfel, din imaginea ei dispar toate trăsăturile fabuloase și misterioase, fiind împinse către cea mai apropiată persoană posibilă, de exemplu către bunică. Ea este, ca mamă a mamei, mai mare ca aceasta. Ea este pe drept „marea mumă". Nu rareori ea are trăsăturile înțelepciunii, ca și ale vrăjitoriei. Căci cu cât arhetipul este mai îndepărtat de conștiință, cu atât devine mai clar, luând o formă mitologică evidentă. Trecerea de la mamă la bunică semnifică o creștere în rang a arhetipului. Aceasta apare în mod evident în observarea batacilor: jertfa ucisă este modestă, este mâncare obișnuită. Dar dacă fiul are și el un fiu, atunci tatăl a devenit bunic, și are un merit mai mare pe lumea cealaltă. Atunci i se aduc jertfe mari[20].

În timp ce distanța dintre conștient și inconștient devine mai mare, bunica se transformă datorită creșterii rangului în Marea Mumă, fapt care duce la destrămarea, la despărțirea opozițiilor interne ale acestei imagini. Ia naștere pe de o parte o zână bună, și pe de altă parte una rea, sau o zeiță binevoitoare, luminoasă și una periculoasă, întunecată. În Antichitatea apuseană și mai ales în culturile răsăritene opozițiile rămân de cele mai multe ori unite într-o singură formă, fără ca acest paradox să deranjeze conștiința. Cum legendele zeilor sunt pline de contradicții, așa este și caracterul moral al figurilor lor. În Antichitatea apuseană, paradoxul și echivocitatea morală a zeilor au creat încă de timpuriu scandal și au provocat o critică corespunzătoare, care a dus pe de o parte la o devalorizare a zeilor Olimpului, și pe de altă parte a făcut loc interpretării filosofice. Cel mai evident se exprimă acest fapt în reforma creștină a conceptului iudaic de Dumnezeu: Iahve cel echivoc din punct de vedere moral a devenit un Dumnezeu exclusiv bun, în opoziție cu care diavolul întruchipa tot răul. Se pare că o dezvoltare emoțională mai puternică la omul occidental l-a constrâns pe acesta să ia decizia de a separa moral divinitatea. În Răsărit, atitudinea predominant intuitiv-intelectuală a valorilor emoționale nu a dus la o astfel de decizie, fapt pentru care zeii își păstrează paradoxul moral originar. Astfel, Kali

20 WARNECK, *Die Religion der Batak.*

este reprezentativă pentru Răsărit și Madona pentru Apus. Aceasta și-a pierdut complet umbra. Ea (umbra) a căzut în infernul vulgar, unde duce o existență abia observată ca „bunică a diavolului". Datorită dezvoltării valorilor emoționale, strălucirea zeității luminoase și bune a crescut, însă întunericul, care este reprezentat de diavol, s-a localizat în om. Această dezvoltare proprie a fost cauzată în principal de faptul că, speriat de dualismul maniheist, creștinismul a încercat să-și apere monoteismul cu toată forța. Cum însă realitatea întunericului și răului nu poate fi negată, nu a rămas altceva decât de a face omul responsabil pentru asta. Diavolul a fost aproape sau total îndepărtat, fapt care a făcut ca această formă metafizică, ce constituia cândva o parte integrală din divinitate, să fie introiectată în om, astfel încât acesta a devenit purtătorul acelui *mysterium iniquitatis*: „omne bonum a Deo, omne malum ab homine!"[21]. Această dezvoltare este răsturnată în ultima vreme într-un mod infern-al, lupul în piele de oaie șoptind peste tot în urechi că răul nu este decât o proastă înțelegere a binelui și un instrument potrivit al progresului. Se crede că astfel lumea întunericul nu mai este îngrozitoare și nimeni nu se gândește ce otrăvire spirituală i se pregătește astfel omului. El însuși devine în acest fel diavol, căci acesta este jumătatea unui arhetip a cărui putere irezistibilă îl face chiar și pe europeanul necredincios, cu orice ocazie potrivită sau nu, să exclame „O, Doamne!" Dacă mai există și altă posibilitate, nu ar trebui să ne identificăm niciodată cu un arhetip, căci consecințele sunt, așa cum ne arată psihopatologia și anumite realizări ale timpului, înspăimântătoare.

Occidentul s-a preocupat atât de puțin de suflet, încât a trebuit să nege și conceptul de forță sufletească ce nu e și nu poate fi îmblânzită de om, și anume divinitatea însăși, pentru a-și apropria, pe lângă răul deja înghițit, și binele. Citiți o dată cu atenție și critic din punct de vedere psihologic *Zarathustra* lui NIETZSCHE. NIETZSCHE a prezentat cu o consecvență rară și cu pasiunea unui om într-adevăr religios psihologia „supraomului", al cărui Dumnezeu a murit; al acelui om care se sfarmă pentru că a închis paradoxul divin în casa

21 Secretul nedreptății (păcat) – tot ce e bun vine de la Dumnezeu, ce e rău vine de la oameni.

strâmtă a omului muritor. GOETHE, înțeleptul, a observat „ce groază îl apucă pe supraom"[22] și a zâmbit cu zâmbetul superior al filistinului cultivat. Transfigurarea mamei, a cărei mărime cuprinde regina cerului și în același timp pe Maria Egipteanca, înseamnă înțelepciune maximă și o predică de post pentru gânditorul occidental. Dar ce pretenții să avem într-un timp în care chiar și reprezentanții aleși ai religiilor creștine recunosc public incapacitatea lor de a înțelege fundamentele experienței religioase. Am scos dintr-un articol teologic (protestant) următoarea frază: „Noi ne considerăm — naturalist sau idealist — ca *ființe unitare și nu împărțite în mod caracteristic, astfel încât puteri străine să poată avea acces la viața noastră interioară*[23], așa cum se presupune în Noul Testament."[24] Autorului îi este de bună seamă necunoscut faptul că știința a constatat și demonstrat de mai bine de o jumătate de secol labilitatea și disociabilitatea conștiinței. Intențiile noastre conștiente sunt, într-o măsură mai mare sau mai mică, tulburate și intersectate constant de intruziuni inconștiente, ale căror cauze ne sunt la început necunoscute. Psihicul e departe de a fi o unitate, dimpotrivă, este un amestec clocotitor de impulsuri, inhibiții și afecte contradictorii, iar starea lui conflictuală este pentru mulți oameni într-atât de insuportabilă, încât ei își doresc chiar și salvarea elogiată de teologie. Salvare de ce? Desigur de o stare psihică în cel mai înalt grad dubioasă. Unitatea conștiinței, respectiv a așa-numitei personalități, nu este o realitate, ci un deziderat. Îmi amintesc încă foarte clar de un anumit filosof care visa de asemenea la unitate și care m-a consultat din cauza nevrozei sale: era obsedat de ideea că are cancer. Nu știu câți specialiști a consultat și câte radiografii a făcut. A fost mereu asigurat că nu are cancer. El însuși mi-a spus: „Știu că nu am cancer, dar aș putea avea." Cine este răspunzător pentru această închipuire? Nu el o face, ci o putere *străină* îl obligă. Nu oscilez între această stare și posedatul din *Noul Testament*. Dacă cred într-un demon al aerului sau într-un factor din inconștient este total irelevant. Faptul că omul este amenințat de puteri străine în unitatea sa închipuită rămâne neschimbat. Era mai bine dacă teologia ar fi

22 *Faust* I, Noapte. Spiritul pământului vobește.
23 Subliniat de mine.
24 Citat BULTMANN în: BURI, *Theologie und Philosophie*, p. 117.

luat în considerare aceste fapte psihologice, decât să „demitologizeze“ cu o întârziere de stil de sute de ani.

Am încercat prin prezenta lucrare să ofer o imagine asupra acelor fenomene psihice care sunt de atribuit dominației imaginii materne. Fără să fie îndrumat, cititorul a putut să perceapă, chiar și în voalata psihologie personalistă, acele trăsături care caracterizează din punct de vedere mitologic Marea Mumă. Când cerem pacienților noștri care se află sub influența specială a imaginii mamei să exprime în cuvinte sau imagini ce înseamnă „mama“ — fie pozitiv, fie negativ —, obținem formațiuni simbolice care se adresează, ca analogii nemijlocite, imaginii mitologice a mamei. O dată cu aceste analogii intrăm într-un domeniu a cărui explicare necesită multă muncă. Eu cel puțin nu mă simt în stare să spun ceva definitiv despre acest subiect. Dacă totuși îndrăznesc să fac câteva observații, acestea trebuie considerate ca provizorii și rezervate.

Vreau să atrag atenția mai ales asupra faptului că imaginea mamei se află pe alt plan dacă cel care o exprimă este bărbat și nu femeie. Pentru femeie, mama este tipul vieții ei conștiente. Pentru bărbat însă mama este tipul unui opús de trăit, străin, plin de lumea de imagini a inconștientului latent. Deja din acest motiv complexul matern al bărbatului este principial diferit de cel al femeii. Corespunzător, mama este, pentru bărbat, o chestiune de un extraordinar caracter simbolic, și aici își are originea tendința acestuia de a-și idealiza mama. Idealizarea este un apotropeism secret. Se idealizează acolo unde trebuie exilată o teamă. Temutul este inconștientul și influența lui magică[25].

În timp ce la bărbat mama este *ipso facto* simbolică, la femeie ea devine aparent abia în cursul dezvoltării psihologice un simbol. Este frapant că, potrivit experienței, la bărbat tipul Urania apare în general mai puternic, în timp ce la femeie predomină tipul htonic, al așa-numitei mame pământ. În faza în care apare arhetipul, se observă de regulă o identitate mai mult sau mai puțin completă cu imaginea originară. Femeia se poate identifica în mod nemijlocit cu mama pământ; bărbatul însă nu (excepție fac cazurile psihotice). Așa cum arată mitologia, una

25 Desigur că și fiica poate idealiza mama, dar e nevoie de condiții speciale, în timp ce la bărbat idealizarea are loc în cadrul normal.

dintre proprietățile Marii Mume este că apare deseori ca pereche împreună cu corespondentul ei masculin. Bărbatul se identifică deci cu iubitul-fiu al Sophiei, un „puer aeternus" sau un „filius sapientiae", un înțelept. Însoțitorul mamei htonice este însă opusul, un Hermes itifalic (sau un Bes ca în Egipt) sau — exprimat indian — un lingam. Acest simbol are o înaltă semnificație spirituală în India, iar Hermes este una dintre cele mai contradictorii figuri ale sincretismului elenist, de la care se trag cele mai hotărâtoare dezvoltări spirituale ale Occidentului: Hermes este și zeu al Revelației, iar în filosofia naturală medievală timpurie nu este nimic altceva decât *nous*-ul creator de lume însuși. Acest secret este exprimat cel mai bine în cuvintele obscure ale *Tabulei Smaragdina*l: „Omne superius sicut inferius"[26].

Cu aceste identificări intrăm în domeniul diadelor, și anume al perechilor opuse, în care unul nu e despărțit niciodată de celălalt de contrariul său. Este acea sferă a trăirii care duce nemijlocit la experiența individuației, a devenirii de sine. Ar putea fi înțelese multe simboluri ale acestui proces din literatura medievală occidentală și din comorile de înțelepciune ale Orientului, dar în această problemă cuvintele și conceptele, ba chiar și ideile, înseamnă puțin. Ele pot chiar să ne conducă pe drumuri greșite. În acest încă obscur domeniu sufletesc al experienței, în care arhetipul ne apare nemijlocit, puterea lui psihică se vede foarte clar. Această sferă este sfera trăirii pure și nu poate fi prinsă sau anticipată de nici o formulă. Firește că cel care cunoaște înțelege, chiar fără prea multe cuvinte, ce tensiune exprimă Apuleius în minunata sa rugăciune Regina Coeli, în care o asociază pe celesta Venus cu „nocturnis ululatibus horrenda Proserpina"[27]: este paradoxul înspăimântător al imaginii originare materne.

Când am scris prima versiune a acestui articol în 1938 nu știam că, doisprezece ani mai târziu, forma creștină a arhetipului mamei va fi declarată adevăr dogmatic. Regina Coeli creștină are desigur toate trăsăturile olimpiene, dezbărată de excepția luminosului, bunătății și eternității și chiar și corpul ei omenesc, care ca materie este abandonat putrefacției, a devenit nepieritor. Totuși bogata alegorică a mamei dum-

26 Ruska (editor), p. 2; Tot ce e sus e la fel cu ceea ce e jos.

27 *Metamorphoseos*, cartea XI, pp. 223 și urm.; Proserpina, care prin urletele ei nocturne trezește spaima.

nezeiești are câteva legături cu prefigurările ei păgâne în Isis (sau Io) și Semele. Nu numai Isis și copilul Horus sunt exemplari din punct de vedere iconologic, ci și călătoria la cer a Semelei, mama originar muritoare a lui Dionysos, anticipează *assumptio Beatae Virginis*. De asemenea, fiul Semelei este un zeu care moare și învie (și cel mai tânăr dintre Olimpieni). Semele însăși pare să fi fost o veche zeiță a pământului, așa cum Fecioara Maria este pământul din care s-a născut Cristos. În aceste condiții ia naștere desigur pentru psiholog întrebarea unde a ajuns atât de caracteristica relație a imaginii mamei cu pământul, întunericul și cu adâncimea omului corporal, cu natura sa pulsională și pasională animalică și cu „materia". Declarația dogmei a venit într-un timp în care realizările științelor naturii și ale tehnicii unite cu o concepție despre lume raționalistă și materialistă amenință cu distrugerea violentă bunurile spirituale și sufletești ale omenirii. Omenirea se pregătește cu frică și dezgust pentru o crimă îngrozitoare. Ar putea apărea condiții în care, de exemplu, să trebuiască folosită bomba cu hidrogen și în care, pentru apărarea legitimă a propriei existențe, această faptă înspăimântătoare și de negândit să devină inevitabilă. Mama dumnezeiască ridicată la cer este în totală contradicție cu această fatală dezvoltare a lucrurilor; *assumptio* a ei fiind interpretată chiar ca o trăsătură opusă intenționată împotriva doctrinarismului materialist, care reprezintă o răscoală a puterilor htonice. Așa cum cu apariția lui Cristos a luat naștere, mai întâi, dintr-un originar Fiu al lui Dumnezeu din ceruri, un diavol și un adversar propriu-zis al lui Dumnezeu, acum, invers, s-a desprins din domeniul ei originar htonic o figură cerească ce și-a cucerit o poziție opusă puterilor titanice ale pământului și ale lumii subterane. Așa cum mama dumnezeiască a fost eliberată de toate proprietățile esențiale ale substanțialității, la fel materia a fost dezînsuflețită temeinic, și asta într-un timp în care fizica aducea dovezi care, chiar dacă nu „desubstanțializau" materia, cel puțin îi atribuiau însușiri și puneau în chestiune problema relației cu sufletul, care nu mai putea fi amânată. Așa cum dezvoltarea puternică a științelor naturii a dus la o detronare pripită a spiritului și la o la fel de negândită zeificare a materiei, tot aceeași dorință de cunoaștere este pe punctul de a construi o punte între cele două concepții despre lume. Psihologia înclină să vadă în dogma lui *assumptio* un simbol care anticipează în-

tr-un anumit sens dezvoltarea amintită. Ea consideră că relația cu pământul și cu materia este o trăsătură indispensabilă a arhetipului mamei. Deci când o asemenea figură este reprezentată ca fiind luată în cer, adică în domeniul spiritului, ea indică o unire a pământului și cerului, respectiv a materiei și spiritului. Cunoașterea științifică a ales drumul invers: ea vede în materie echivalentul spiritului, în care imaginea acestui „spirit" pare să fie debarasată de toate sau cel puțin de cele mai multe dintre proprietățile cunoscute până acum, ca și substanța pământească ce a intrat solemn în cer, dar care s-a eliberat de specificul propriu. De asemenea, se va înfiripa o unire a principiilor separate.

În mod concret, *assumptio* semnifică o opoziție totală cu materialismul. O opoziție astfel înțeleasă nu numai că nu scade tensiunea dintre contrarii, ci o duce la extrem.

Din punct de vedere simbolic, *assumptio* a corpului semnifică o recunoaștere a materiei, care numai datorită unei tendințe pneumatice predominante a fost identificată cu răul pur și simplu. În sine, spiritul și materia sunt neutre sau mai degrabă „utriusque capax", ceea ce înseamnă capabile de a fi ceea ce omul numește bine sau rău. Deși aceste desemnări sunt foarte relative, la baza lor stau contradicții reale, care aparțin structurii energetice a naturii fizice și psihice, fără de care nu există un a fi constatabil. Nu există nici o poziție fără negația ei. În ciuda sau tocmai datorită opoziției extreme, una nu poate exista fără cealaltă. Este așa cum a formulat filosofia clasică chineză: yang (principiul luminos, călduros, uscat și masculin) conține în sine germenele lui yin (principiul întunecat, rece, umed și feminin) și vice-versa. În materie ar fi de descoperit deci germenele spiritului și în spirit germenele materiei. Fenomenele „sincronicității" observate din timpuri vechi și confirmate statistic de experimentele lui RHINE conduc după toate aparențele în această direcție.[28] O anumită „însuflețire" a materiei pune sub semnul întrebării imaterialitatea absolută a spiritului, prin care îi revine acestuia un fel de substanțializare. Dogma bisericească, proclamată într-un timp al celor mai mari tensiuni politice din istorie, este un simptom compensator, care corespunde aspirației către o unitate a imaginii despre lume din științele naturii. Într-un anumit sens, ambe-

28 JUNG, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge.*

le dezvoltări au fost deduse din alchimie în forma *hieros gamos* a contrariilor, desigur că numai în formă simbolică. Simbolul are însă marele avantaj că poate cuprinde într-o *singură* imagine factori eterogeni, chiar incomensurabili. O dată cu declinul alchimiei, unitatea simbolică a spiritului şi substanţei s-a distrus şi în consecinţă omul modern se află dezrădăcinat şi străin într-o natură dezînsufleţită.

Alchimia a văzut unirea contrariilor în simbolul copacului şi de aceea nu e de mirare că inconştientul omului de astăzi, care nu se mai simte acasă în lumea sa şi care nu-şi poate baza existenţa nici pe trecutul care nu mai este şi nici pe viitorul care n-a venit încă, se îndreaptă iar către simbolul copacului lumii înrădăcinat în această lume şi care creşte în sus către polul ceresc, ca şi omul. Istoria simbolurilor prezintă copacul ca fiind drumul şi creşterea către neschimbător şi etern, care ia naştere prin unirea contrariilor şi care prin eternul a-fi-deja-prezent face posibilă unirea. Se pare că omul, care-şi caută în zadar existenţa şi face din asta o filosofie, poate să regăsească drumul către acea lume în care nu e străin numai prin trăirea realităţii simbolice.

V
DESPRE RENAȘTERE

[Apărut pentru prima oară ca „Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt" în: *Eranos-Jahrbuch* 1939 (Editura Rhein, Zürich, 1940); revizuit și adăugit sub titlul de mai sus în: *Gestaltungen des Unbewußten.* (*Psychologische Abhandlungen* VII) Rascher, Zürich, 1950.]

DESPRE RENAȘTERE

Observație preliminară

Expunerile care urmează redau conținuturile esențiale a două prelegeri pe care le-am ținut pe nepregătite. Au fost luate notițe stenografice după ele pe care le-am putut folosi la prelucrare. Anumite pasaje însă au trebuit abandonate, în principal pentru că cerințele textului tipărit sunt altele decât cele ale vorbirii libere. Însă mi-am menținut intenția originară, și anume de a rezuma conținutul de idei al prelegerilor mele asupra temei „renașterii"; de asemenea, mi-am dat silința de a reda analiza celei de a 18-a Sure ca exemplu al unui mister al renașterii în principalele sale aspecte. Am inclus o serie de surse care poate sunt binevenite pentru cititor. Sinteza mea însă nu înseamnă altceva decât o încercare de prezentare generală a unui domeniu al cunoașterii care poate fi atins doar superficial în cadrul unei prelegeri.

Conceptul de renaștere nu este folosit mereu în sens unitar. Cum acest concept are diferite aspecte, am încercat aici să stabilesc principalele semnificații ale acestuia. Subliniez cinci aspecte diferite, care probabil s-ar multiplica dacă am pătrunde în detalii; dar mi se pare că astfel s-au atins cel puțin semnificațiile principale. Prima parte a expunerilor mele oferă o scurtă prezentare a diferitelor forme de renaștere, în timp ce partea a doua prezintă diversele aspecte psihologice ale acestora. (În partea a treia va fi ilustrat pe baza unei serii de simboluri procesul transformării.)

1. FORME ALE RENAȘTERII

a. Metempsihoza. Conceptul renașterii este, cum se poate vedea din cele spuse mai sus, multilateral. Subliniez ca prim aspect metempsihoza, migrarea sufletului. În această reprezentare este vorba despre ideea unei vieți care se întinde în timp prin diferite corpuri sau despre succesiunea unei vieți care este întreruptă de diverse reîncarnări. Nici în budism, unde este vorba în special despre această învățătură — Buddha însuși a trăit o serie foarte lungă de renașteri —, nu e clar dacă e garantată continuitatea personalității, cu alte cuvinte, poate fi vorba și doar de continuitatea karmei. Elevii au pus această întrebare încă din timpul vieții maestrului, dar el nu a dat un răspuns clar în privința continuității personalității.[1]

b. Reîncarnarea. A doua formă este reîncarnarea, care conține *eo ipso* conceptul continuității personale. În acest caz personalitatea umană este gândită ca fiind continuă astfel încât, când cineva se reîncarnează sau este născut, este așa-zis potențial în stare să-și amintească viețile anterioare și că aceste vieți erau ale lui, adică aveau același eu ca și viața prezentă. În cazul reîncarnării este vorba de regulă despre renașterea în corpuri umane.

c. Învierea (resurrectio). O a treia formă este învierea. Prin aceasta se înțelege o reîntemeiere a existenței umane după moarte. Aici intră în joc o altă nuanță, și anume aceea a transformării, a transmutării sau a transformării esenței. Aceasta poate fi în adevăratul sens al cuvântului, adică ființa reînviată este o alta; sau poate fi improprie, condițiile generale ale existenței fiind altele: este vorba de alt loc sau de alt corp, ca în premisa creștină că acest corp va fi reînălțat. Pe o treaptă superioară acest proces nu va fi înțeles doar ca unul material, ci se va presupune că resurecția morților va fi o înălțare a *corpus glorificationis*, a acelui „subtle body", la starea de nestricăciune.

d. Renașterea (renovatio). A patra formă se referă la renaștere *sensu strictiori*; și anume la renașterea din timpul duratei de viață indi-

1 Vezi Samyutta-Nikaya, 16, 12, Kassapa-Samyutta, Sutta 12: „După moarte", p. 286.

viduală. Cuvântului german [*Wiedergeburt*] îi corespunde în engleză „rebirth". Dar se pare că nu există un corespondent francez care să aibă semnificaţia particulară a „renaşterii". Acest cuvânt are o savoare specifică. El are o aură care conţine ideea de „renovatio", de înnoire sau chiar de îmbunătăţire prin acţiune magică. Renaşterea poate fi o înnoire sau o schimbare a esenţei, în măsura în care personalitatea care este înnoită nu se schimbă în esenţă, ci sunt supuse vindecării, întăririi sau îmbunătăţirii doar funcţiile, părţile personalităţii. Astfel, chiar şi bolile somatice sunt vindecate prin ceremonii ale renaşterii.

O altă formă este transformarea propriu-zisă, şi anume renaşterea totală a individului. Aici înnoirea este legată de o schimbare a esenţei, pe care o putem desemna ca transmutare. Este vorba în acest caz de transformarea fiinţei muritoare într-una nemuritoare, a celei corporale într-una spirituală, a celei umane într-una divină. Un exemplu bine cunoscut este transfigurarea lui Cristos sau înălţarea Maicii Domnului după moarte, cu tot cu corpul ei, la cer. Reprezentări asemănătoare găsim în *Faust*, partea a doua, şi anume transformarea lui Faust în băiat şi apoi în doctorul Marianus.

e. Participarea la procesul transformării. A cincea formă, în sfârşit, este renaşterea indirectă. Aici transformarea nu are loc nemijlocit prin faptul că omul trece prin moarte şi prin renaştere, ci se întâmplă indirect prin participarea la un proces de transformare, care este gândit ca petrecându-se în afara individului. Este vorba de participarea sau de prezenţa la un ritual al transformării. Acesta poate fi o ceremonie, cum este de exemplu liturghia, unde este vorba despre transformarea substanţelor. Prin prezenţa la ritual apare o influenţă a graţiei în individ. Despre transformări asemănătoare ale divinităţii este vorba şi în misterele păgâne, unde participantul mist este părtaş la dăruirea graţiei, aşa cum ştim de la misterele eleusine. Amintesc de profesiunea de credinţă a misterelor eleusine, care slăveşte influenţa graţiei în forma certitudinii nemuririi.[2]

2 Vezi versurile 480-482 ale *Imnului Demetrei* (De Jong, *Das Antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Bedeutung*, p. 14):

2. PSIHOLOGIA RENAŞTERII

Renaşterea nu este un proces pe care să-l putem observa. Nu putem să-l măsurăm, cântărim sau fotografiem. El este sustras simţurilor noastre. Avem de-a face cu o realitate pur psihică, ce ne este mijlocită numai indirect. Se vorbeşte de renaştere, se recunoaşte renaşterea, se realizează renaşterea — aceasta este realitatea care e suficientă pentru noi. Nu suntem preocupaţi de întrebarea: renaşterea este un proces care poate fi simţit cumva? Trebuie să ne mulţumim cu realitatea psihică. Aici trebuie să observ că prin aceasta nu se înţelege judecata vulgară că „psihicul" ar fi sau nimic, sau în orice caz mai puţin decât o formă gazoasă. Dimpotrivă, sunt de părere că psihicul este cea mai puternică realitate din lumea oamenilor. Ba chiar este mama tuturor realităţilor, a culturii şi a războiului care omoară oameni. Toate acestea sunt mai întâi psihice şi invizibile. Atâta timp cât este „doar" psihic, nu poate fi perceput de simţuri, şi totuşi este adevărat dincolo de îndoială. Faptul că oamenii vorbesc despre renaştere şi că există un asemenea concept înseamnă că există şi o stare psihică care este astfel desemnată. Cum este realizată această stare putem şti numai din enunţuri. De aceea trebuie să interpelăm istoria universală asupra a ceea ce ea denumeşte renaştere, dacă vrem să aflăm ce este aceasta.

„Renaşterea" este un enunţ care aparţime enunţurilor primordiale ale omenirii. Aceste enunţuri primiordiale se bazează pe ceea ce denumesc eu ca „arhetipuri". Toate enunţurile care vizează suprasenzorialul sunt determinate în fond de arhetip, astfel încât nu e de mirare că enunţuri concordante despre renaştere se găsesc la cele mai diferite popoare. Aceste enunţuri trebuie să aibă la bază o procesualitate psihică pe care trebuie să o descifreze psihologia, dincolo de toate premisele metafizice şi filosofice asupra semnificaţiei unor asemenea

2 (cont.) Fericit, omul care locuieşte pământul şi a privit acestea!
Dar cel care nu participă la faptele sfântului
Se pierde în întunericul care înfăşoară moartea!

Într-un epitaf eleusin (l.c.) se spune:

Într-adevăr, o frumoasă taină vestesc zeii fericiţi!
Pentru muritori moartea nu e un blestem, ci o binecuvântare!

enunţuri. Pentru a putea avea o privire de ansamblu asupra fenomenologiei evenimentelor transformării e necesară schiţarea mai precisă a acestui domeniu. În principal, se pot diferenţia două grupe de evenimente: în primul rând trăirea transcendenţei vieţii şi în al doilea rând cea a propriei transformări.

A. Experienţa transcendenţei vieţii

a. Evenimente mijlocite de fapte sfinte. Prin conceptul de „transcendenţă a vieţii" înţeleg orice experienţe amintite mai sus pe care le are mistul prin participare la acţiunea sfântă şi care îi oferă o durată nelimitată de viaţă prin transformare şi înnoire. În drama misterelor, transcendenţa vieţii faţă de formele de apariţie concrete este reprezentată mai ales prin destinele transformării — moarte şi înviere — ale unui zeu sau erou divin. Mistul este de aceea fie doar un martor al procesului sau un coparticipant, sau o persoană impresionată de drama divină, fie se va identifica, prin acţiune rituală, cu zeul. Decisiv în acest caz este faptul că o substanţă sau existenţă, sau formă de viaţă obiectivă se transformă într-un proces de care mistul este influenţat, impresionat, „sfinţit" sau „graţiat" numai datorită prezenţei sau participării. Procesul transformării nu are loc în el, ci în afară, deşi el poate fi atras în acesta. Mistul, care trăieşte omorârea, îmbucătăţirea şi împrăştierea lui Osiris şi deci şi reînvierea lui, trăieşte astfel permanenţa şi continuitatea vieţii, care depăşeşte orice schimbare a formelor fenomenale şi renaşte ca Phoenix din propria cenuşă. Din participarea la procesualitatea rituală ia naştere, de exemplu, acea speranţă în nemurire care e proprie misterelor eleusine.

Un exemplu viu al dramei misterelor, care reprezintă permanenţa şi transformarea vieţii, este liturghia. Dacă observăm publicul în timpul slujbei sfinte putem vedea toate gradele indiferenţei, ale simplei prezenţe, până la devotamentul cel mai profund. Grupurile de bărbaţi, care stau în apropierea ieşirii în timpul slujbei, se întreţin despre treburi lumeşti, îşi fac mecanic semnul crucii şi se lasă într-un genunchi, participă totuşi la slujba sfântă, în ciuda indiferenţei, şi anume prin simpla prezenţă în spaţiul plin de graţie. În timpul slujbei este sacrificat Cristos într-un act

supralumesc și atemporal, iar el ia naștere din nou în substanțele transformate. Moartea sacrificială rituală nu e o repetare a evenimentului istoric, ci procesul primordial și unic, etern. Evenimentul liturghiei este de aceea o participare la transcendența vieții care depășește orice limite ale spațiului și timpului. Este un moment de eternitate în timp[3].

b. Evenimente nemijlocite. Ceea ce e reprezentat de drama misterelor poate apărea și fără ritual, ca eveniment spontan, extatic sau vizionar. Un exemplu clasic de acest fel este viziunea de la amiază[4] a lui NIETZSCHE. Îi apare, după cum se știe, Dionysos-Zagreus, cel îmbucătățit și resuscitat, în locul misterului creștin („...îmbrățișat de iubirea bogată a unui butuc de vie și ascuns lui însuși..."). Astfel trăirea sa este dionisiac-naturală; divinitatea apare în veșmântul naturii antice, iar momentul etern este ora de la amiază: „A zburat timpul? Nu cad? Nu am căzut — ascultă! în fântâna eternității?" Chiar și „cercul auriu", „inelul reîntoarcerii" îi apare aici, făgăduind învierea vieții.[5] Evenimentul i se întâmplă ca și cum ar fi asistat la un mister.

Multe evenimente mistice au un caracter asemănător, și anume cel al unei reprezentări în care este atras privitorul; dar prin aceasta nu se presupune în mod necesar și o transformare a ființei sale. Astfel, chiar și cele mai frumoase sau impresionante vise nu au deseori o influență de durată sau transformatoare asupra celui care visează, deși acesta poate fi impresionat de ele. Dar el nu-și face în mod necesar o problemă din asta. Atunci desigur că evenimentul rămâne „afară", ca unul din multe alte acte rituale. Aceste forme ale trăirii deseori mai mult estetice trebuie separate cu grijă de cele care semnifică în mod neîndoielnic transformări ale propriei ființe.

B. TRANSFORMAREA SUBIECTIVĂ

Transformările personalității nu sunt deloc evenimente rare. Ele joacă un rol considerabil în psihopatologie. Firește că este vorba de

3 Vezi JUNG, *Das Wandlungssymbol in der Messe.*
4 *Also sprach Zarathustra*, pp. 400 și urm.
5 HORNEFFER, *Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkunft.*

alte evenimente decât cele mistice discutate anterior, care pot fi înţelese foarte greu din punct de vedere psihologic. Dar fenomenele pe care vrem să le observăm în continuare aparţin unui domeniu familiar psihologiei.

a. Diminuarea personalităţii. Prin aceasta se înţelege o alterare a personalităţii în sensul diminuării. Un exemplu pentru aceasta este ceea ce-i este desemnat în psihologia primitivă drept „pierdere a sufletului". Este vorba de o stare aparte, care este explicată de primitivi prin dispariţia unui suflet. Conform acestei concepţii, sufletul călătoreşte asemenea unui câine care a fugit în noapte. Este treaba vraciului de a aduce înapoi fugarul. Pierderea se întâmplă deseori brusc şi se exprimă printr-o tulburare considerabilă a stării generale. Fenomenul este în legătură cu alcătuirea conştiinţei primitive, care nu posedă unitatea conştiinţei noastre. Noi dispunem de puterea voinţei, însă primitivul nu. El are nevoie de exerciţii complicate pentru a se putea aduna şi pentru a efectua activităţi conştiente şi voite, nu doar emoţionale şi instinctive. Conştiinţa noastră este în această privinţă mai sigură şi mai de încredere; fireşte că lucruri asemănătoare i se pot întâmpla şi omului civilizat, dar asta nu e desemnat ca pierdere a sufletului, ci ca „abaissement du niveau mental", un concept al lui JANET, care desemnează foarte potrivit fenomenul.[6] Este vorba de o slăbire a tensiunii conştiinţei, asemănătoare unei stări căzute a barometrului, care prezice vreme proastă. Tonusul s-a slăbit, ceea ce e resimţit subiectiv ca greutate, lipsă de chef şi deprimare. Şi-a pierdut „cheful" şi nu are curaj să se apropie de o nouă zi şi de treburi. Se simte el însuşi ca de plumb, pentru că nimic nu vrea să se mişte. Asta se datorează faptului că nu mai are deloc energie disponibilă[7]. Acest bine cunoscut fenomen corespunde celui primitiv de pierdere a sufletului. Starea de lipsă a plăcerii şi de paralizare a voinţei poate merge atât de departe, încât personalitatea se descompune şi unitatea conştiinţei încetează; părţile personalităţii devin independente, iar controlul conştiinţei se pierde. De aici rezultă de exemplu câmpuri anesteziate sau amnezii sistematice. Ultimele sunt

6 *Les Névroses*, p. 358.

7 Aici intră fenomenul gana descris de contele KEYSERLING (*Meditaţii sud-americane*).

„fenomene de cădere" isterice. Acest termen medical corespunde celui primitiv de pierdere a „sufletului".

Abaissement-ul poate fi consecința oboselii fizice și psihice, a bolilor somatice, a afectelor puternice și șocului, care au o influență deosebit de nefastă asupra siguranței de sine a personalității. *Abaissement*-ul are întotdeauna o influență restrictivă asupra întregii personalități. El diminuează încrederea în sine și plăcerea de a întreprinde ceva și îngustează orizontul spiritual printr-un egocentrism în expansiune. Poate duce, în sfârșit, la dezvoltarea unei personalități esențial negative, care este o falsificare față de cea originară.

b. Transformare în sensul multiplicării. Rareori personalitatea este de la început ceea ce va deveni mai târziu. De aceea există posibilitatea, cel puțin în prima jumătate a vieții, multiplicării sau schimbării acesteia. Ea se poate realiza prin influențe externe, și anume prin irupérea înăuntru a unor conținuturi noi și vitale și asimilarea lor. Pe această cale se poate face experiența unui adaos esențial al personalității. De aceea se presupune că această lărgire vine *numai* din afară, și astfel se întemeiază prejudecata că se poate forma o personalitate prin acumularea din afară. Dar cu cât este urmată mai mult această rețetă și se presupune că orice creștere vine din afară, cu atât mai tare se sărăcește ceea ce e înăuntru. De aceea, dacă ne subjugă o mare idee din afară, trebuie să înțelegem că ea ne cuprinde numai pentru că ceva din noi îi vine în întâmpinare și îi corespunde. Bogăție înseamnă posedarea unei disponibilități psihice și nu o tolbă de vânătoare plină. Tot ce vine din afară, ca și tot ce răsare din interior devine propriu numai atunci când dispunem de un spațiu interior corespunzător mărimii conținuturilor care vin din afară sau din interior. Creșterea personalității este de fapt conștientizarea unei lărgiri care vine din surse interioare. Fără larghețe sufletească nu ne putem raporta la mărimea obiectului nostru. De aceea se spune că omul crește o dată cu mărimea sarcinii sale. Dar el trebuie să posede capacitatea de creștere, altfel nici cea mai grea sarcină nu ajută la nimic. Cel mult el se sfarmă în contact cu ea.

Un exemplu clasic al multiplicării este întâlnirea lui NIETZSCHE cu Zarathustra, care l-a transformat din aforist critic în poet și profet tra-

gic. Un exemplu asemănător este Pavel, care în drum spre Damasc l-a întâlnit deodată pe Cristos. Deşi acest Cristos al lui Pavel nu ar fi fost posibil fără acel Isus istoric, totuşi apariţia lui Cristos descrisă de Pavel a provenit nu din Isus istoric, ci din inconştientul său.

Într-un moment culminant al vieţii, când se deschide bobocul şi din ce e mic iese ceva mare, atunci „unu devine doi", iar forma mai mare, care exista dintotdeauna dar care a rămas invizibilă, îi apare omului cu forţa revelaţiei. Micul real şi lipsit de speranţă va atrage revelaţia marelui întotdeauna în domeniul micimii sale. Dar marele interior ştie că multaşteptatul prieten al sufletului, nemuritorul, a devenit acum realitate, pentru „a fi prins în închisoarea sa[8]", şi anume pentru a cuprinde pe cea care l-a purtat mereu în sine şi l-a ţinut prizonier şi pentru a lăsa viaţa sa să se reverse în cealaltă: un moment al pericolului de moarte! Viziunea nietzscheeană profetică a dansatorului pe sârmă[9] dezvăluie pericolul ameninţător al atitudinii „de dansator pe sârmă" faţă de un eveniment căruia Pavel i-a dat cel mai înălţător nume de care era capabil.

Cristos însuşi este cel mai înalt simbol a ceea ce e nemuritor şi ascuns în omul muritor.[10] În mod obişnuit această problemă este reprezentată printr-un motiv dublu, de exemplu prin Dioscuri, dintre care unul e muritor şi celălalt nemuritor. O paralelă indiană este perechea de prieteni:

Doi prieteni înaripaţi, legaţi între ei
Îmbrăţişează unul şi acelaşi copac;
Unul gustă fructele dulci,
Celălalt priveşte, fără să mănânce, numai în sus.

Spiritul, coborât la un astfel de copac,
Se găseşte în inconştienţă prins;
Dar când priveşte puterea celuilalt
Şi maiestatea, atunci grijile se îndepărtează de el.[11]

8 *Efeseni* 4, 8.
9 *Also sprach Zarathustra*, pp. 21 şi urm.: „Sufletul tău va muri mai repede decât corpul."
10 Vezi mai departe în: JUNG, *Versuch einer psychologischer Deutung des Trinitätsdogmas*, paragr. 226 şi urm.
11 Çvetâçvatara Upanishad IV, 6, 7, 9 în: DEUSSEN, *Sechzig Upanishad's des Veda*, p. 301.

O paralelă remarcabilă este și saga islamică a întâlnirii dintre Moise și Chadir[12], la care voi reveni mai târziu. Dar transformarea personalității în sensul multiplicării nu trebuie văzută desigur numai în forma unor asemenea evenimente semnificative. Există și o cazuistică obișnuită, care poate fi realizată din istoria bolii și vindecării pacienților nevrotici. La urma urmei, orice caz în care prin recunoașterea a ceva mai mare se rupe și o bandă de fier din jurul inimii aparține acestei categorii.[13]

c. Schimbare a structurii interne. În acest caz nu era vorba nici de multiplicare, nici de diminuare, ci de o schimbare structurală a personalității. Amintesc ca formă principală *fenomenul de posesiune*, care constă în faptul că un conținut, o idee sau o parte a personalității, dintr-un motiv sau altul, a preluat conducerea asupra individului. Conținuturile care posedă apar ca niște convingeri, idiosincrazii stranii etc. De regulă, ele nu pot fi supuse corecturii. Trebuie să fii un foarte bun prieten al posedatului și să ai voința să iei totul asupra ta, dacă faci încercarea de a lupta împotriva unor asemenea stări. Nu vreau să stabilesc o graniță absolută între posedare și paranoia. Posedarea poate fi formulată ca o identitate a personalității eului cu un complex de reprezentare.[14]

Un caz frecvent este identitatea cu *persona*, acel sistem de adaptare sau acea manieră prin care ne relaționăm cu lumea. Astfel, aproape fiecare profesie are persona sa caracteristică. Aceste lucruri pot fi foarte ușor studiate astăzi, când persoanele publice apar atât de des fotografiate în presă. Lumea impune un anumit comportament, iar profesioniștii se străduiesc să corespundă acestor așteptări. Pericolul este de a fi identic cu *persona*, de exemplu un profesor identic cu manualul său sau un tenor cu vocea sa. Astfel, iată necazul. De atunci se trăiește numai în propria biografie. Nici o activitate nu se mai poate desfășura în mod natural. Căci este deja scris: „...și atunci a făcut asta și aia și a spus

12 *Coranul*, Sura 18.

13 În dizertația mea inaugurală *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene* din 1902 am descris un asemenea caz de lărgire a personalității.

14 Pentru concepția bisericească de posedare vezi De Tonquédec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diabolique.* (Cu o prefață de cardinalul Verdier)

aceasta sau aceea" etc. Veşmântul Deianeirei i s-a lipit de piele. Atunci este nevoie de hotărârea deznădăjduită a lui Hercule spre a-şi smulge veşmântul lui Nessus de pe corp şi pentru a urca în focul nemuririi spre a deveni ceea ce este de fapt. Exagerând, s-ar putea spune că persona este ceea ce un individ de fapt nu este ci el şi alţi oameni cred că este.[15] În orice caz, ispita de a fi ceea ce pari este mare, pentru că deseori persona este plătită cu bani gheaţă.

Există şi alţi factori care pot obseda individul în mod decisiv. Printre aceştia este foarte importantă aşa-numita *funcţie inferioară*. Nu este aici locul pentru a detalia această problematică.[16] Aş vrea doar să observ că funcţia inferioară coincide practic cu partea întunecată a personalităţii umane. Întunericul pe care îl presupune orice personalitate este locul de acces către inconştient sau poarta viselor. Din el cele două figuri gemene, „umbra" şi „*anima*", iau forma visului nocturn sau, pe nevăzute, intră în posesia conştiinţei eului. Un om posedat de umbra sa se pune singur în lumină şi cade în propria capcană. Când este posibil, preferă să facă o impresie proastă altora. De obicei este un ghinionist pentru că trăieşte sub sine şi în cel mai bun caz obţine ceea ce nu i se potriveşte. Şi dacă nu există nici un prag de care să se împiedice, atunci îşi face unul şi îşi închipuie că a făcut ceva folositor.

Posedarea de către *anima* sau *animus*, dimpotrivă, oferă o altă imagine. În primul rând, în decursul transformării personalităţii ies în evidenţă acele trăsături ale sexului opus, la bărbat cele feminine şi la femei cele masculine. Ambele forme pierd în cazul posesiei şarmul şi valoarea pe care le au doar în starea introvertită, deci atunci când formează o punte către inconştient. Orientată spre exterior, *anima* este capricioasă, lipsită de măsură, cu toane, necontrolată, emoţională, uneori demonic de intuitivă, fără scrupule, mincinoasă şi mistică[17]; *animus*,

15 În acest context se pot citi cu folos *Aphorismen zur Lebensweisheit* de SCHOPENHAUER (*Parerga und Paralipomena* I, cap. II: „Despre ceea ce este cineva" şi cap. IV: „Despre ceea ce reprezintă cineva").

16 Această problemă importantă este tratată exhaustiv în cap. V din *Psychologische Typen*.

17 Vezi descrierea potrivită a *animei* la ULYSSES ALDROVANDUS (*Dendrologiae libri duo*, p.146): „Ea părea în acelaşi timp foarte moale şi foarte tare, şi, în măsura în care de aproape 2000 de ani a avut cele mai schimbătoare înfăţişări — ca şi Proteus —, ea provenea cu siguranţă din haos, adică din rătăcirea agathonică a iubirii provocate celui

dimpotrivă, este rigid, principial, obsedat de lege, didactic, atoateștiutor, teoretic, încâlcit în cuvinte, dornic de ceartă și de dominare.[18] Ambii au un gust amar: *anima* se înconjoară de subiecți inferiori, iar *animus* cade într-o gândire inferioară.

Un alt caz de schimbare structurală privește anumite observații rare, despre care pot vorbi doar cu anumite rezerve. Este vorba de stări de posesie, dar în care posesia este declanșată de ceva care e cel mai bine desemnat drept „suflet al străbunilor", mai precis un *anumit* suflet al străbunilor. Practic, este vorba de cazuri de identificare cu morții. (Fenomenele de identitate apar desigur după moartea „strămoșului".) Léon Daudet mi-a atras atenția la început asupra acestor posibilități prin cartea sa dezordonată, dar genială, *L'Hérédo*. El presupune că în structura personalității sunt prezente părți componente ale strămoșilor, care, brusc, în anumite condiții, își fac apariția. Astfel, individul cade nemijlocit într-un rol ancestral. Știm acum că acest lucru are o semnificație foarte mare la primitivi. Nu ia naștere doar presupunerea că în copii se reîncarnează spirite ale străbunilor, ci se și încearcă transpunerea lor în copii, prin faptul că acestora li se dau nume corespunzătoare. De asemenea, primitivii încearcă — în mod ritual — să se retransforme pe sine în strămoșii lor. Indic reprezentarea australiană a *altjirangamitijna*[19], sufletul strămoșesc pe jumătate animalic, a cărui reînviere cultică e de o mare semnificație funcțională pentru viața tribului. Aceste reprezentări din epoca de piatră erau foarte răspândite, ceea ce se mai poate constata încă pe numeroase vestigii în alte locuri. De aceea nu este improbabil ca aceste forme originare ale trăirii să se repete și astăzi ca identificări cu sufletul străbunilor, și cred că am văzut astfel de cazuri.

d. Identificarea cu un grup. Vrem să trecem la discutarea unei alte forme de trăire a transformării, pe care o desemnez ca identificare cu un grup. Mai exact, este vorba de identitatea unui individ cu un nu-

care era cetățean bolonez, Lucius Agatho Priscus." O descriere similară se găsește și în *Hypnerotomachia des Poliphilo*. (vezi Linda Fierz-David, *Der Liebestraum des Poliphilo*, pp. 205 și urm.)

18 Vezi Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*.

19 Vezi Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*.

măr de oameni care au, ca grup, o trăire comună a transformării. Aceasta este o situaţie psihologică deosebită ce nu trebuie confundată cu participarea la un ritual al transformării care, deşi se desfăşoară în faţa unui public, nu se bazează în nici un caz pe identitatea de grup şi nici nu determină în mod necesar aşa ceva. Este cu totul altceva când transformarea este trăită în grup. Într-un grup mai mare de oameni, care sunt legaţi printr-o dispoziţie deosebită şi sunt identici unii cu alţii, ia naştere o trăire a transformării ce se poate compara cu greu cu o transformare individuală. O trăire de grup are loc la un nivel mai profund al conştiinţei decât dacă este trăită individual. Este o realitate faptul că atunci când se adună mai mulţi oameni şi se unesc printr-o dispoziţie comună ia naştere un suflet comun în grup, care se află sub nivelul celui individual. Când un grup este foarte mare ia naştere un fel de suflet animalic comun. De aici faptul că morala organizaţiilor mari este mereu îndoielnică. Este inevitabil ca psihologia unei adunări de oameni să cadă la nivelul celei a unei mulţimi.[20] Deci dacă am în grup ceea ce se numeşte o trăire comună, aceasta are loc la un nivel relativ mai adânc al conştiinţei: de aceea această trăire de grup este mult mai frecventă decât o trăire individuală a transformării. Este şi mai uşor de atins, căci mulţimea are o mare forţă de sugestie. Individul din mulţime devine uşor o victimă a propriei sugestibilităţi. Este nevoie doar să se întâmple ceva, de exemplu o propunere care a cucerit masa, şi individul o acceptă, chiar dacă e imorală. În masă nu se simte responsabilitatea, dar nici frica.

Astfel, identificarea cu un grup este o cale simplă, uşoară; dar trăirea de grup nu ajunge mai adânc. Se schimbă ceva în individ, dar nu se impune nimic, dimpotrivă: individul e impulsionat să caute mereu masa, pentru a-şi întări trăirea şi a putea să creadă în ea. Căci atunci când nu mai e în mulţime este un alt om, care nu mai poate reproduce starea anterioară. În masă domină *participation mystique*, care nu este altceva decât o identitate inconştientă. Se merge de exemplu la teatru: imediat privirile se caută; fiecare se uită cum priveşte celălalt şi toţi sunt prinşi în plasa invizibilă a relaţiilor reciproce inconştiente. Dacă această stare sporeşte, atunci individul este purtat de valul comun al

20 Vezi Le Bon, *Psychologie der Massen.*

identității. Aceasta poate fi un sentiment plăcut — o oaie între zeci de mii de oi. Dacă percep că această mulțime este o mare și minunată unitate, atunci sunt un erou, ridicat o dată cu grupul. Când îmi revin, descopăr că numele meu este cutare și cutare, că locuiesc pe strada cutare la al treilea etaj și că această poveste a fost în fond foarte frumoasă; sper că va avea loc și mâine, astfel încât să mă pot simți iar ca un întreg popor, ceea ce este mult mai bine decât un simplu civil XY. Cum acesta este un drum ușor și comod către creșterea în rang a personalității, omul a format mereu grupuri care făceau posibile trăiri colective ale transformării. Reidentificarea apoi cu stări ale conștiinței mai joase și mai primitive este deseori legată de o creștere a sentimentului de viață, de aici efectul de promotor vital al reidentificării din epoca de piatră cu strămoșul pe jumătate *anima*.[21]

Regresia psihologică inevitabilă în grup este, în parte cel puțin, anulată de ritual, adică de acțiunea cultică ce aduce reprezentarea festivă și faptele, și întâmplările sfinte în centrul activităților grupului și împiedică mulțimea să cadă într-o pulsionalitate inconștientă. Astfel, prin faptul că acțiunea cultică corespunde intereselor și atenției individului, ea face posibil pentru acesta o trăire relativ individuală și în grup, rămânând astfel în oarecare măsură conștient. Dar dacă lipsește relația cu un centru, care exprimă, prin intermediul simbolisticii sale, inconștientul, atunci sufletul de masă devine un punct central fascinant, trăgând în urma sa toți indivizii. De aceea adunările de oameni sunt de obicei focarele epidemiilor psihice[22], pentru care evenimentele din Germania sunt un exemplu clasic.

Acestei valorizări esențial negative a psihologiei i se ridică obiecția că există și experiențe pozitive, de exemplu un entuziasm pozitiv care îi dă aripi individului să realizeze fapte pozitive sau un la fel de pozitiv sentiment de solidaritate umană. Fapte de acest fel nu trebuie neglijate. Comunitatea poate să ofere individului curaj, atitudine și îndrăzneală, care în izolare ar fi repede pierdute. Ea îi poate trezi amintirea

21 *Altjirangamitijna*. Vezi în acest sens riturile triburilor australiene: SPENCER and GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia*, ca și LÉVY-BRUHL, l.c.

22 Amintesc de catastrofala panică stârnită de adaptarea radiofonică a unei povestiri fantastice scrise de H.G. WELLS (*War of the Worlds*) în New York cu puțin înainte de ultimul război mondial și care s-a repetat de curând în Quito.

că este om între oameni. Dar asta nu împiedică să îi adauge ceva ce individul nu posedă. Asemenea daruri deseori nemeritate înseamnă pe moment o graţie deosebită, dar pe termen lung există pericolul ca darul să se transforme în pierdere, în măsura în care natura umană are slăbiciunea să ia darurile drept de la sine înţelese şi de aceea să aibă în momente de restrişte mai degrabă pretenţii de la acestea decât să se aştepte la o performanţă de la sine însăşi. Acest lucru se vede din păcate chiar prea clar în tendinţa de a cere totul de la stat, fără să ne gândim că acesta e format din indivizi care ridică pretenţii. O dezvoltare consecventă a acestei tendinţe duce la comunism, unde fiecare individ este sclavul comunităţii şi aceasta este reprezentată de un dictator, de un stăpân de sclavi. Toate triburile primitive în care societatea este organizată comunist au şi un conducător cu putere absolută. Statul comunist nu este altceva decât o monarhie absolută în care nu există supuşi, ci numai iobagi.

e. Identificarea cu eroul de cult. O altă identificare semnificativă pentru experienţa transformării este cea cu zeul sau eroul, care se transformă în timpul acţiunii sfinte. Multe activităţi de cult au ca scop producerea identităţii. Un exemplu clar se găseşte în *Metamorfozele* lui APULEIUS, în care mistul, un om obişnuit, ales Helios, încununat cu o coroană de palmier şi acoperit de o mantie mistică, este slăvit de mulţime. Sugestia comunităţii aduce cu sine identitatea cu zeul. Participarea comunităţii are loc nu numai când mistul e supus apoteozei, ci şi când acţiunea sfântă e povestită, ceea ce duce pe termen lung şi la modificări psihice la individ. Cultul lui Osiris este un asemenea exemplu. La început faraonul participa la zeul transformării prin faptul că el singur avea „un Osiris", mai târziu cei mai distinşi din regat erau cei care aveau un Osiris, şi în cele din urmă creştinismul a încoronat această dezvoltare prin faptul că fiecare are un suflet nemuritor şi participă nemijlocit la divinitate. În creştinism, dezvoltarea începea când Dumnezeul sau Cristosul exterior devenea Cristos interior al individului şi, deşi în mai mulţi, rămânea unul şi acelaşi; un adevăr anticipat chiar de psihologia totemului, unde la mesele totemice animalul totemic era omorât şi făcut bucăţi şi totuşi rămânea numai unul, aşa cum există doar *un* prunc Cristos şi *un* Sfânt Nicolae.

Prin participarea la destinul zeului, în mistere, este transformat indirect și individul. În creștinismul bisericesc evenimentul transformării este indirect, în măsura în care are loc prin participare la act sau povestire. Actul (*dromenon*) este o formă, povestirea sau „cuvântul" sau „solia" este cealaltă. Prima este caracteristică pentru cultul bisericii catolice. Ultima formă este „vestirea Cuvântului" în protestantism.

f. Proceduri magice. O altă formă a transformării este atinsă printr-un ritual folosit în acest scop. În loc de a trăi transformarea prin participare, el este folosit intenționat pentru a provoca o transformare. Aceasta devine într-o oarecare măsură o tehnică la care se supune omul. De exemplu: un bărbat este bolnav și de aceea trebuie „înnoit". Înnoirea trebuie să i se „întâmple"; pentru a i se întâmpla, el este trecut printr-o gaură din perete la capul patului său și este deci renăscut, sau: primește un alt nume și astfel un alt suflet; atunci demonii nu îl mai recunosc, sau: trebuie să treacă printr-o moarte figurată, sau: el este, în mod grotesc, trecut printr-o piele de vacă ce îl mănâncă și apoi îl elimină, sau: trece printr-o abluțiune sau printr-o baie baptismală și se transformă într-o ființă semidivină cu un caracter nou și un destin metafizic schimbat.

g. Transformare tehnică. În afară de folosirea magică a ritualului există și tehnici speciale, care atrag, alături de grația corespunzătoare ritualului, și strădința mistului de a-și atinge scopul. Aici este vorba de o trăire a transformării care este obținută prin mijloace tehnice. În acest context intră acele exerciții numite yoga în Răsărit și *exercitia spiritualia* în Apus. În cazul acestor exerciții este vorba de o anumită tehnică ce este prescrisă mai mult sau mai puțin exact și are ca scop un anumit efect psihologic, sau cel puțin se străduiește în această direcție. Acesta este cazul atât în yoga răsăriteană, cât și în metodele apusene corespunzătoare.[23] Sunt deci tehnici în adevăratul înțeles al cuvântului, în care s-au prelucrat procesele transformării la origine naturale. Acolo unde mai devreme, când nu existau premise istorice, apăreau transformări spontane sau naturale, sunt folosite acum aceste succe-

23 Vezi în acest sens JUNG, *Zur Psychologie östlicher Meditation.*

siuni de evenimente tocmai pentru a ajunge la transformare. Vreau să explic sub forma unui basm cum au luat naștere aceste metode:

A fost odată un bătrân curios. El trăia într-o peșteră, unde se ferea de gălăgia satelor. Avea reputația de vrăjitor, și de aceea avea elevi care voiau să învețe de la el arta vrăjitoriei. Dar el nu se gândea la așa ceva. El voia doar să știe mereu ce era ceea ce el nu știa dar de care era sigur că se întâmpla. După ce s-a gândit mult timp la ceea ce e de negândit, nu mai știa ce să facă, așa că a luat o cretă și a făcut desene pe toți pereții peșterii sale, pentru a afla cum ar arăta ceea ce nu știa el. După multe încercări a nimerit cercul. „Asta e bine", a simțit el, „și pun un pătrat înăuntru", și așa era și mai bine. Elevii erau curioși, ei știau doar că se întâmplă ceva cu bătrânul și ar fi dorit foarte mult să știe ce face acesta. Așa că l-au întrebat: „Ce faci acolo înăuntru?" El nu le-a răspuns. Atunci ei au descoperit desenele de pe pereți și au spus: „Asta e!", și apoi au imitat desenele. Astfel au inversat însă, fără să-și dea seama, întregul proces: ei au anticipat rezultatul și au sperat să obțină cu forța și acel proces care dusese la acel rezultat. Așa s-a întâmplat atunci și așa se întâmplă și acum.

h. Transformare naturală. Am indicat deja că alături de procesele de transformare tehnice există și transformări naturale. Acestea din urmă formează baza tuturor reprezentărilor despre renaștere. Natura însăși cere o moarte și o renaștere. Bătrânul alchimist Democrit spune: „Natura se bucură de natură, natura îmbrățișează natura, natura biruie natura."[24] Există procese naturale de transformare care ni se întâmplă fie că vrem, fie că nu, fie că știm sau nu. Aceste procese dau naștere unor considerabile efecte sufletești, care în sine i-ar face și pe cei înclinați către meditație să se întrebe ce li s-a întâmplat. Ca și bătrânul din povestea noastră, vor desena mandale, vor intra în cercul lor și, în perplexitatea și strâmtoarea închisorii alese de ei înșiși, pe care au dorit-o a fi un refugiu, se vor transforma în ființe înrudite cu Dumnezeu. Mandalele sunt lăcașuri de început, ba chiar găoace ale începutului, lotuși din care ia naștere un Buddha. Yoginul se privește pe sine, stând în poziția de lotus, transformat în formă nemuritoare.

24 Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, II, I, 3, p. 43 (45).

Procesele naturale de transformare se anunță mai ales în vise. Am prezentat în altă parte o serie de simboluri onirice ale procesului de individuație.[25] Erau vise care foloseau fără excepție simbolistica renașterii. Era vorba în acel caz de un proces lung de transformare interioară și înveșmântare în altă ființă. Acea „altă ființă" este celălalt din noi, personalitatea viitoare, următoare și mai mare, pe care am cunoscut-o deja ca prietenul sufletesc interior. De aceea este o consolare pentru noi să găsim, reprezentat și figurat prin acțiune sfântă, prietenul și companionul, ca de exemplu în acea relație de prietenie dintre Mithras și zeul soarelui, care reprezintă o taină pentru rațiunea educată, căci ea obișnuiește să privească aceste lucruri fără compasiune. Dar dacă ar ignora sentimentul, ar descoperi că el este prietenul care, așa cum o arată monumentele, e luat de Sol în carul solar. Este reprezentarea prieteniei dintre doi bărbați, care este imaginea exterioară a unei realități interioare: nu este nimic altceva decât reprezentarea relației cu prietenul interior sufletesc, în care natura însăși vrea să ne transforme în acel altul care suntem tot noi și pe care totuși nu îl vom atinge niciodată complet. Omul este perechea de Dioscuri, în care unul e muritor, iar celălalt nemuritor; ei sunt mereu împreună și totuși nu formează niciodată în întregime unul. Procesele transformării vor să îi apropie pe cei doi, însă conștiința emite rezistențe, pentru că celălalt apare mai întâi ca străin și straniu și pentru că nu ne putem obișnui cu gândul că nu suntem singurii stăpâni ai casei. Noi preferăm să fim mereu eu și nimic altceva. Dar ne confruntăm cu prietenul sau dușmanul interior, și de noi depinde dacă el este prietenul sau dușmanul nostru.

Nu trebuie să fim bolnavi mintali pentru a auzi vocea lui. Dimpotrivă, acesta este lucrul cel mai simplu și mai natural. Ne putem pune, de exemplu, o întrebare la care acesta răspunde. Fluxul ideatic curge mai departe ca într-o discuție obișnuită. Se poate numi „asociere" sau „discuție cu sine" sau „meditație" în sensul bătrânilor alchimiști care îl desemnau pe partenerul de discuție ca „aliquem alium internum", un anumit altul, interior.[26] Această formă a colocviului cu prietenul sufletesc are un corespondent chiar și în metoda din *Exercitia spiritualia* ale

25 *Eranos-Jahrbuch* 1935. Acest material se găsește în formă lărgită și prelucrată în: *Psychologie und Alchemie.*

26 Rulandus, *Lexicon alchemiae*, p. 327, vezi *meditatio.*

lui IGNATIUS[27], fireşte cu precizarea că numai cel care meditează vorbeşte, iar discursul-replică interior este sărit. Acesta probabil că trecea drept reprobabil, căci era produs de om, ca şi astăzi. Prejudecata nu mai este moral-metafizică, ci mai rău: intelectuală. „Vocea" este explicată ca asociere prostească, ce este într-o anumită măsură inutilă, aşa cum funcţionează un ceas defect. Sau se spune: „Acestea sunt doar ideile mele", chiar dacă la o observaţie mai atentă s-ar putea stabili că e vorba de idei negate sau care nu au fost niciodată gândite conştient; ca şi cum tot ce e psihic şi observat de eu ar fi aparţinut mereu de el! Această hybris slujeşte scopului menţinerii şi supremaţiei conştiinţei, care trebuie protejată de o dizolvare în inconştient. Dar ea ar ceda jalnic, dacă inconştientului i-ar veni să transforme câteva idei lipsite de sens în obsesii sau dacă ar produce alte simptome psihogene de care conştiinţa nu vrea în nici un caz să răspundă.

Verdictul nostru în privinţa vocii interioare se mişcă între două extreme: ea fie trece drept un nonsens total, fie drept vocea lui Dumnezeu. Nimănui nu îi trece prin cap că ar exista şi o cale de mijloc. Celălalt este atât de unilateral în felul său, precum este şi eul. Din conflictul celor doi pot reieşi adevăr şi sens, fireşte numai dacă eul vrea să recunoască personalitatea celuilalt. El are deja *eo ipso* personalitate, ca şi vocile unui bolnav psihic, dar un colocviu adevărat este posibil abia atunci când eul recunoaşte existenţa unui partener de discuţie. Această recunoaştere nu poate fi pretinsă de la nimeni, căci la urma urmei nu oricine e potrivit pentru *exercitia spiritualia*. Nu este o discuţie dacă doar ne adresăm celuilalt — cum face, de exemplu, GEORGE SAND în discuţiile sale cu prietenul ei spiritual[28]; pe 30 de pagini vorbeşte doar ea şi aşteptăm degeaba să îl auzim pe celălalt. După colocviul din *exercitia* urmează probabil graţia mută, în care scepticul modern nu crede. Dar cum ar fi dacă Cristos interpelat ar răspunde nemijlocit în cuvintele unei inimi păcătoase? Ce baze teribile ale îndoielii ar fi spulberate? De ce nebunie n-ar trebui să ne temem? Se înţelege de ce imaginile divine sunt preferate mute şi de ce conştiinţa eului crede în supre-

27 IZQUIERDUS, *Praxis Exercitiorum spiritualium* (p. 10): „Colloquium aliud non este, quam familiariter loqui cum Christo Domino" etc. Colocviul nu este altceva decât a vorbi intim cu Cristos Dumnezeul.

28 *Entretiens journaliers avec le très docte et très habile docteur Piffoel* etc.

mația sa. Se înțelege de ce prietenul interior apare atât de des ca dușman și de ce este așa de departe, iar vocea sa atât de tăcută. Cine „îi este aproape, este aproape de foc"[29].

Poate că alchimistul a gândit asemănător când a spus: „Alege ca piatră pe cel datorită căruia regii sunt slăviți în coroanele lor și medicii își vindecă bolnavii, căci acesta este aproape de foc."[30] Alchimiștii proiectează întâmplările interioare în formă exterioară, și astfel la ei prietenul interior apare sub forma „pietrei", despre care *Tractatus aureus* spune: „Înțelegeți, fii de înțelepți, ce vă spune piatra: apără-mă și eu te voi apăra, dă-mi ce e al meu pentru ca eu să te ajut."[31] Aici un scoliast[32] observă: „Căutătorul adevărului aude piatra, ca și pe filosof, vorbind *dintr-o singură* gură." Filosoful este Hermes, iar piatra este identică cu Mercurius, care este Hermes roman[33]. Din cele mai vechi timpuri Hermes este mistagogul și psihopompul alchimiștilor, prietenul și sfătuitorul lor[34], care îi conduce spre țelul operei lor. El este „tanquam praeceptor intermedius inter lapidem et discipulum"[35]. Dar altora prietenul le apare în forma lui Cristos sau Chadir sau a unui guru vizibil sau invizibil. El poate să apară și sub forma unui conducător social sau personal. În acest caz colocviul este extrem de unilateral. Nu are loc o discuție interioară, ci posibilul discurs al celuilalt apare ca acțiune a lui, deci ca întâmplare exterioară. Alchimistului i-a devenit vizibilă în transformarea substanței chimice. Deci dacă cineva a căutat transformarea, a găsit-o în exterior în substanță, iar transformarea

29 *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 35.

30 Un Pseudo-Aristotel în: *Rosarium philosophorum*, 1550, fol. Q.

31 „Largiri vis mihi meum" (Vrei să-mi dai ce e al meu) este varianta obișnuită, de citit conform primei ediții din 1566 în: *Ars chemica*, sub titlul *Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei*, și de asemenea în: *Teatr. Chem.*, 1613, IV, și Manget, *Bibliotheca chemica curiosa* I, 400 și urm. *În Rosarium philosophorum*, 1550, fol. E IV se găsește o altă variantă: „Largire mihi ius meum ut te adiuvem" (Dă-mi ce e dreptul meu, pentru ca să te ajut), ceea ce reprezintă o toană interpretativă, dar importantă pentru interpretarea alchimiei, a autorului anonim al *Rosarium*-ului.

32 Manget, l.c., p. 430b.

33 Detalii în: *Psychologie und Alchemie* (paragr. 84 și urm.) și *Der Geist Mercurius* (paragr. 278 și urm. și 289).

34 Vezi frumoasa rugăciune a Astrampsychos: Ἐλθέ μοι κύριε Ἑρμῆ, unde se spune la sfârșit: „Eu sunt tu, și tu ești eu". (Reitzenstein, *Poimandres*, p. 21.)

35 Manget, l.c.: „Învățătorul mijlocitor în acelați timp între piatră și elev."

acesteia i-a strigat: „Eu sunt transformarea", iar unii au fost atât de inteligenți încât au știut: „Este transformarea *mea*, dar nu una personală, ci transformarea unui muritor în ceva nemuritor din mine, care s-a eliberat din învelișul muritor, care sunt eu, și s-a trezit la propria viață, și care a urcat în barca soarelui și poate mă ia și pe mine."[36]

Aceasta este o idee foarte veche. Am ajuns în Egiptul de Sus, în vecinătatea Assuan-ului, la un mormânt egiptean vechi, care a fost deschis de curând. În spatele intrării se afla un mic coș din trestie cu cadavrul uscat al unui nou-născut, învelit în straie sărăcăcioase. Probabil că soția unui muncitor a pus copilul mort în mormântul demnitarului pentru ca acel copil să ia parte la mântuire când va urca în barca soarelui, căci a fost îngropat într-un loc sfânt.

3. EXEMPUL UNEI SERII SIMBOLICE, CARE ILUSTREAZĂ PROCESUL TRANSFORMĂRII

Ca exemplu aleg forma care joacă un mare rol în mistica islamică, și anume Chadir, Verdele. El apare în a 18-a Sură din *Coran*, care conține un mister al renașterii; ea este întitulată „Peștera". Peștera este locul renașterii, acea cavitate secretă în care ești închis pentru a fi înnoit. *Coranul* spune despre ea: „Dacă ai fi văzut soarele cum se îndrepta în dreapta peșterii la răsărit, iar la apus se lăsa către stânga, în timp ce cei

36 Piatra și transformarea ei sunt reprezentate ca renaștere a lui *homo philosophicus*, al doilea Adam (*Aurora consurgens, quae dicitur Aurea hora*, în: *Artis auriferae* I, p.185 și urm.), ca suflet omenesc (Cartea lui Krates în: BERTHELOT, *La Chimie au moyen âge*, III, 50), ca ființă sub- și supraordonată omului („Hic lapis est subtus te, quantum ad obediantiam: supra te, quo ad dominium: ergo a te, quantum ad scientiam: circa te, quantum ad aequales" (Această piatră este sub tine, ca supus: peste tine, ca stăpân: după tine, ca cunoaștere: împrejurul tău, ca egal)) (*Rosinus ad Sarratantam* în: *Art. aurif.* I, p. 310), ca viață („sanguis est anima, et anima est vita, et vita lapis noster est" (sângele e suflet, iar sufletul e viață, iar viața e piatra noastră)) (*Tractatus Aristotelis* în: *Art. aurif.* I, p. 347, de asemenea *Rachaidibi fragmentum* în: *Art. aurif.* I, pp. 398 și 401), ca Maria virgo (*De arte chimica* în: *Art aurif.* I, p. 582), ca omul însuși („tu es eius minera... et de te extrahitur... et in te inseparabiliter manet" (tu ești mineralul său... și din tine este el extras... și în tine rămâne inseparabil)) (*Rosinus ad Sarratantam* în: *Art. aurif.* I, p. 311).

adormiți se adunau în mijloc."[37] „Mijlocul" este centrul în care se află comoara sau unde are loc incubația sau sacrificiul sau transformarea. Cea mai frumoasă dezvoltare a acestei simbolistici se află pe altarul mithraic[38] și în reprezentările alchimice ale substanței transformării[39], care apare mereu între soare și lună. Reprezentările Crucificării urmează de asemenea acest tip. Aceeași dispoziție simbolică se găsește la ceremoniile de transformare (respectiv vindecare) ale indienilor Navajo.[40] Un asemenea loc de mijloc sau al transformării este peștera, în care cei șapte se odihnesc, fără a bănui că sunt pe cale să obțină un plus de viață apropiat de nemurire. Când s-au trezit, au aflat că au dormit 309 ani.

Legenda are următorul sens: cui i se întâmplă să nimerească în acea peșteră, adică în peștera pe care fiecare o are în sine sau în acel întuneric aflat dincolo de conștiință, acela va fi implicat într-un proces de transformare inconștient la început. Prin imersiunea în inconștient el duce la o relație a conștiinței sale cu conținuturile inconștiente. De aici poate reieși o modificare cu consecințe importante, fie în sens pozitiv, fie în sens negativ, a personalității sale. Deseori această transformare este interpretată în sensul unei prelungiri a vieții naturale sau ca o aspirație către nemurire. Primul caz corespunde multor alchimiști, mai ales lui PARACELSUS (în tratatul *De vita longa*[41]), ultimul, în chip clasic, misterelor eleusine.

Numărul șapte, al celor care dorm, arată prin sfințenia sa[42] că este vorba de zei care s-au transformat în somn și se bucură astfel de tine-

37 P. 241.

38 CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mistères de Mithra* II.

39 Vezi în această privință mai ales viziunea încununată din visul lui Zosimos: „El purta un obiect care era alb de jur-împrejur și strălucea de frumusețe și care avea numele (*mesouranisma heliou*) «poziția soarelui în mijlocul cerului»" (JUNG, *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*, p. 23 și *Die Visionen des Zosimos*, parag. 86).

40 MATTHEWS, *The Mountain Chant*, și STEVENSON, *Ceremonial of Hasjelti Dailjis*.

41 O prezentare a învățăturii secrete indicate în acest tratat se găsește în *Paracelsus als geistige Erscheinung* (paragr. 170 și urm.).

42 Diferitele variante ale legendei vorbesc ba de șapte, ba de opt tineri. În povestirea din *Coran* al optulea este un câine. *Coranul* amintește și alte versiuni (în Sura 18): „Unii spun: ei erau... trei, iar câinele era al patrulea; alții spun: erau cinci, și cu câinele șase...; alții însă spun: erau șapte, și cu câinele opt" (p. 242). Câinele aparține aces-

reţe eternă.[43] Mulţumită acestei constatări ştim deja că este vorba de povestirea unui mister. Destinul relatat al figurilor numinoase îl prinde pe ascultător, deoarece povestea exprimă procese paralele din inconştientul acestuia pe care la integrează astfel din nou conştiinţei. Reluarea stării originare este importantă în măsura în care viaţa şi-a căpătat iar prospeţimea tinereţii.

După povestea celor şapte adormiţi urmează în *Coran* observaţii morale ce par fără legătură. Lipsa de legătură este doar aparentă, în realitate sentimentul înălţător este substanţa de care au nevoie cei care nu pot renaşte, ci trebuie să se mulţumească cu faptele morale, deci cu respectarea legilor. Deseori comportamentul condus după legi este înlocuitorul transformării spirituale.[44] După aceasta urmează povestea lui Moise şi Josua ben Nun, servitorul său:

„Moise îi spune servitorului său: nu vreau să încetez să umblu, chiar dacă voi călători 80 de ani până voi ajunge la locul unde se întâlnesc cele două mări.

tora. Se poate să fie vorba aici de tipica nesiguranţă dintre şapte sau opt (analoagă cu cea dintre trei şi patru), pe care am subliniat-o în *Psychologie und Alchemie* (paragr. 200 şi urm.). De la şapte la opt apare acolo figura lui Mephisto, care a luat naştere, cum se ştie, din câine. De la trei la patru al patrulea este diavolul sau femininul, pe o treaptă superioară este *mater Dei* (vezi în acest sens prezentările mele în: *Psychologie und Religion*, paragr. 124 şi urm.). Se poate să fie vorba de o nesiguranţă asemănătoare cu cea de la numărarea egipteanului nouă (*paut = company of the gods*; vezi Budge, *The Gods of the Egyptians* I, p. 88). Legenda se referă la persecutarea creştinilor de către Decius pe la 250. Ea are loc în Efes, unde „doarme", nu a murit Ioan. Cei şapte care dorm s-au trezit iarăşi sub domnia împăratului Teodosiu al II-lea. (408-450). Ei au dormit deci aproape 200 de ani.

43 Cei şapte sunt vechii zei ai planetelor. Vezi în acest sens Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 23 şi urm.

44 Supunerea sub lege, pe de o parte, şi libertatea „copiilor lui Dumnezeu", deci a renăscuţilor, pe de altă parte, sunt subliniate în Epistolele lui Pavel. Este vorba de două clase de oameni relativ diferite, care se diferenţiază printr-o mai mare sau mai mică dezvoltare a conştiinţei, ca şi de omul superior şi inferior dintr-unul şi acelaşi individ. Sarkikos rămâne pentru totdeauna sub lege, doar pneumatikos este capabil de renaşterea întru libertate. Această situaţie corespunde paradoxului aparent insolubil al cerinţei de ascultare a bisericii şi a libertăţii faţă de lege pe care o susţine în acelaşi timp. Astfel, legenda din *Coran* vorbeşte lui *pneumatikos* şi promite libertate celui care are urechi să audă. Dar cel care, ca şi *sarkikos*, nu are urechi să audă, acela găseşte pacea în supunerea oarbă faţă de voinţa lui Allah.

După ce au ajuns aici, au uitat de peștele care și-a urmat drumul către mare printr-un canal. După ce au trecut de acest loc, Moise a spus către servitorul său: adu-ne masa de prânz; căci am obosit în această călătorie. Dar acesta a răspuns: uite ce mi se întâmplă! Când ne odihneam lângă stâncă, am uitat peștele. Numai Satan poate fi motivul pentru care l-am uitat și nu mi-am amintit de el, și într-un mod miraculos acesta a scăpat în mare. Atunci Moise a spus: acolo este atunci locul în care vom căuta. Și s-au întors pe drumul pe care au venit. Și atunci l-au găsit pe unul dintre servitorii noștri, binecuvântat cu grație și înțelepciune. Atunci Moise i-a spus: să te urmez oare, astfel încât tu, întru conducerea mea, să mă înveți o parte din înțelepciunea pe care ai învățat-o? Dar el a răspuns: nu vei rezista cu mine, căci cum ai putea să asculți răbdător lucruri pe care nu le poți înțelege? Dar Moise a răspuns: mă vei găsi, cu voia lui Dumnezeu, răbdător, și nu voi fi în nici o privință neascultător. Acela a spus: atunci, dacă vrei să mă urmezi, nu ai voie să mă întrebi despre nimic, până când nu-ți voi da eu însumi răspunsul. Și astfel au mers ei, până când au ajuns la un vapor în care acela a făcut o gaură. Atunci Moise a spus: ai făcut gaura tocmai pentru ca echipajul să se scufunde? Ce ai făcut mă sperie. Dar acela a răspuns: nu ți-am spus dinainte că nu mă vei suporta cu răbdare? Dar Moise a răspuns: nu-mi face reproșuri că am uitat, și nu face ca supunerea mea să fie atât de grea. Mai departe, au întâlnit un tânăr, pe care acela l-a omorât. Atunci Moise a spus: ai omorât un om nevinovat. Într-adevăr, ai comis o nedreptate. Dar acela a răspuns: nu ți-am spus dinainte că nu vei avea răbdare? Atunci Moise a zis: dacă te voi mai întreba ceva de acum încolo, să nu mă mai rabzi lângă tine. Ia aceasta ca pe o scuză. Au mers mai departe, până au ajuns la locuitorii unui anumit oraș, de la care au cerut mâncare. Însă aceștia nu voiau să îi primească. Ei au găsit un zid care amenința să se prăbușească; dar acela l-a reparat. Atunci Moise i-a zis: dacă ai vrea, ai găsi sigur recompensă pentru aceasta. Dar acela a replicat: aici ne despărțim. Dar mai întâi vreau să-ți comunic semnificația lucrurilor pe care nu ai avut răbdare să le suporți. Acel vapor aparținea unor oameni săraci care aveau de lucru pe mare, și l-am făcut nefolositor pentru că îi urmărea un conducător care fura orice vapor întâlnit în cale. În ce îl privește pe tânăr, părinții săi sunt oameni credincioși, și ne temeam să nu îi amăgească cu rătăcirile și necredința sa; de aceea am dorit ca Domnul să le dea în schimb un fiu mai bun. Acel zid aparținea unor tineri din oraș care sunt orfani. Sub el se află o comoară pentru ei, și cum tatăl lor era un om drept, este voia Domnului tău ca ei înșiși, când vor ajunge la maturitate, să

ridice comoara. Aşa că nu am acţionat după bunul plac. Vezi, aceasta este explicaţia lucrurilor pe care nu ai avut răbdare să le suporţi."[45]

Această poveste este o lărgire şi o explicitare a legendei celor şapte oameni adormiţi şi a problemei renaşterii. Moise este omul în căutare, în „quest". În această drumeţie este însoţit de „umbra" sa, de „servitor" sau de omul „inferior" (*pneumatikos* şi *sarkikos* în *doi* indivizi). Josua este fiul lui Nun. Acesta din urmă este un nume de peşte[46], ceea ce indică provenienţa lui Josua din adâncul mării, din întuneric şi din lumea umbrelor. Pasajul critic este atins la „confluenţa a două mări". Ea este interpretată şi ca fiind canalul de Suez, unde se apropie marea estică şi cea vestică. Este de asemenea şi mijlocul, pe care l-am găsit deja în proomiumul simbolic, dar a cărui semnificaţie nu a fost recunoscută de la început de către om şi umbra sa. Ei şi-au uitat peştele, care reprezintă sursa de hrană. Peştele îl indică pe Nun, tatăl umbrei, omul carnal, care provine din obscuritatea creatorului. Peştele a fost trezit la viaţă şi a sărit din coş, pentru a urma drumul către casă, către mare, adică tatăl, strămoşul animal şi creatorul vieţii se desparte de omul conştient, ceea ce înseamnă o pierdere a sufletului instinctual. Acest proces este un fenomen de disociere bine-cunoscut în psihopatologia nevrozelor, care e în legătură întotdeauna cu o unilateralitate a atitudinii conştiinţei. Dar în măsura în care procesele nevrotice nu sunt altceva decât exagerări ale fenomenelor normale, nu e de mirare dacă lucruri asemănătoare apar şi în sfera normalului. Este vorba de cunoscuta „pierdere a sufletului" la primitivi, aşa cum am descris mai sus în capitolul despre diminuarea personalităţii; în limbaj ştiinţific, este vorba de un „abaissement du niveau mental". Moise şi servitorul său observă în curând ce s-a întâmplat.

Moise s-a aşezat, înfometat şi obosit. Se pare că a simţit o lipsă, înţeleasă la început ca fiind fiziologică! Oboseala este tocmai unul din simptomele obişnuite ale unei asemenea pierderi de energie (libido). Întregul proces descrie ceva tipic: şi anume *nerecunoaşterea unui moment vital*; un motiv pe care îl întâlnim într-o multitudine de forme

45 Pp. 456 şi urm.
46 Vezi în acest sens Vollers, Chidher, p. 241.

mitologice. Moise își dă seama că a descoperit și pierdut din nou în mod inconștient sursa vieții, fapt ce poate fi descris ca o intuiție remarcabilă. Peștele pe care voiau să-l mănânce este un conținut al inconștientului, care restabilește legătura cu originea. El este renăscutul și cel trezit întru o nouă viață. Aceasta s-a întâmplat, cum spun comentariile, prin atingerea cu apa vieții. În măsura în care peștele sare în mare, el devine iar un conținut al inconștientului, iar descendenții săi se caracterizează prin faptul că au doar un ochi și o jumătate de cap.[47]

Alchimia cunoaște de asemenea un pește straniu în mare, „peștele rotund fără oase și piele"[48], care reprezintă „elementul rotund", germenele „pietrei vii", *filius philosophorum*. Apa vieții are o paralelă în *aqua permanens* a alchimiei. Această apă este slăvită ca „vivificans" și are proprietatea că dizolvă tot ce e solid și coagulează tot ce e fluid. Comentariile *Coranului* amintesc că acolo unde a dispărut peștele marea s-a transformat în uscat, în care se vede încă urma peștelui.[49] Pe acea insulă s-ar afla acum Chadir, în mijloc. O interpretare mistică spune că ar sta „pe un amvon (tron) de lumină între marea superioară și cea inferioară"[50], deci tot într-o poziție mediană. Apariția sa pare să fie în legătură cu dispariția peștelui. Aproape că pare că el însuși este peștele. Împotriva acestei supoziții avem faptul că și comentariile așază sursa vieții în obscuritate.[51] Adâncul mării este obscur („mare tenebrositatis"!). Întunericul își are paralela în *nigredo* alchimic, care apare după *coniunctio*, când femininul a preluat în sine masculinul.[52] Din *nigredo* iese „piatra", simbolul sinelui nemuritor, iar prima sa apariție e comparată cu „ochii de pește"[53].

47 L.c., p. 253.

48 *Allegoria super Turbam* în: *Art. aurif.* I, p. 141. (*Aion*, paragr. 195 și urm.)

49 Vollers, l.c., p. 244.

50 L.c., p. 260.

51 L.c., p. 258.

52 Vezi mitul „Visio Arislei", mai ales în versiunea lui *Rosarium philosophorum* (*Art. aurif.* II, p. 246), înecarea soarelui în fântâna lui Mercurius și leul verde, care înghite soarele (l.c., pp. 315 și 366). Vezi în acest sens *Die Psychologie der Übertragung* (paragr. 467 și urm.).

53 Piatra albă apare în timpul procedurii la marginea vasului ca „pietre prețioase orientale, ca ochi de pește" („tanquam oculi piscium"; vezi Hollandus, *Opera mineralia*, p. 286; și Lagneus, *Harmonia chemica* în: *Teatr. chem.*, 1613, IV, p. 870). Ochii apar la sfârșitul lui *nigredo* o dată cu începutul lui *albedo*. O comparație corespunzătoare

Şi Chadir reprezintă sinele. Proprietăţile sale îl califică astfel: el s-ar fi născut într-o peşteră, deci în întuneric; este „cel care trăieşte mult", care, ca şi Ilie, se înnoieşte periodic. Ca şi Osiris, este tăiat în bucăţi la sfârşitul zilei, şi anume de *Antichrist*. Dar el poate să se trezească iar la viaţă. El este analog celui de-al doilea Adam, drept care e interpretat peştele renăscut[54], un sfătuitor, un Paraclet, „fratele Chadir". În orice caz, Moise îl recunoaşte ca pe o conştiinţă superioară, de la care aşteaptă învăţătură. Şi acum urmează acele fapte de neînţeles care arată cum percepe conştiinţa eului felul superior în care sinele conduce destinul. Pentru mistul capabil de transformare este o poveste consolatoare, pentru cel ascultător însă este o atenţionare de a nu cârti împotriva autorităţii de neconceput a lui Allah. Chadir nu reprezintă doar înţelepciunea superioară, ci şi acţiunea corespunzătoare acesteia, care se află dincolo de raţiunea omenească.

Ascultătorul unei asemenea povestiri se va identifica cu Moise care caută şi cu Josua care uită, iar povestea îi arată cum se desfăşoară renaşterea care aduce nemurirea. În mod semnificativ, nu Moise şi nici Josua nu se transformă, ci peştele uitat. Acolo unde dispare peştele este locul de naştere al lui Chadir. Din insignifiant şi uitat, ba chiar din improbabil, ia naştere fiinţa nemuritoare. Acesta este un motiv curent al naşterii eroului şi nu mai trebuie demonstrat.[55] Cititorul Bibliei îşi va

sunt acele *scintillae*, care apar în întunericul materiei. Această idee e dedusă din *Zah.* 4, 10: „Quis enim despexit dies parvos? Et laetabuntur, et videbunt lapidem stanneum in manu Zorobabel. Septem isti, Oculi sunt Domini, qui discurrunt in universam terram." „Da, cei care au dispreţuit ziua micilor începuturi, toţi aceia vor vedea cu bucurie piatra finală în mâna lui Serutbatel. Aceşti şapte sunt ochii Domnului, care privesc peste întreg pământul." (Eirenaeus Orandus în introducerea tratatului lui Flammel asupra hieroglifelor, fol. A 5). Sunt cei şapte ochi ai lui Dumnezeu pe piatra de temelie a noului Templu (Zah. 3, 9). Cei şapte indică cele şapte stele, zeii planetelor, care sunt reprezentaţi de alchimişti în iadul subpământean (Mylius, *Philosophia reformata*, p.167). Ei „dorm în Hades" sau sunt „legaţi" (Berthelot, *Alch. grecs*, IV, xx, 8, p. 181). Prin asta se face referire la cei şapte care dorm.

54 Vollers, l.c., p. 254. Probabil că aici este o influenţă creştină. Vezi masa cu peşte a creştinilor timpurii şi simbolistica peştelui. Pentru simbolistica peştelui vezi „Beiträge zur Symbolik des Selbst" (*Aion*).

55 Pentru alte exemple vezi *Wandlungen und Symbole der Libido* (partea a doua). În locul multor materiale alchimice citez vechiul vers: „Hic lapis exilis extat, precio quoque vilis,/ Spernitur a stultis amatur plus ab edoctis" (Această piatră invizibilă are un preţ mic; ea e dispreţuită de proşti, dar cu atât mai iubită de învăţaţi) (*Rosarimphi-*

aminti de *Isaia* 53, 2 și urm., unde este descris „cavalerul lui Dumnezeu“, și de poveștile nașterii din Evanghelii. Caracterul hrănitor al substanței sau divinității transformării se regăsește în multe povestiri cultice: Cristos este pâinea, Mondamin porumbul, Dionysos vinul etc. Cu aceste simboluri se acoperă o realitate psihică, ce are, din punctul de vedere al conștiinței, numai semnificația a ceva de asimilat, dar a cărui natură este de fapt ignorată. Simbolul peștelui o indică nemijlocit: este influența „hrănitoare“ a conținuturilor inconștiente care întrețin, prin flux constant de energie, capacitatea de viață a conștiinței, care nu-și poate produce singură energia. Capacitatea de transformare este acea rădăcină insignifiantă și aproape invizibilă (=inconștientă) a conștiinței, din care totuși ia naștere întreaga putere a acesteia. Cum inconștientul este resimțit ca străin, ca non-eu, este foarte bine că este reprezentat printr-o formă străină. El este, pe de o parte, cel mai nesemnificativ, dar pe de altă parte, în măsura în care conține *in potentia* acea totalitate „rotundă“, este și cel mai semnificativ. „Rotundul“ este de fapt acea comoară care e ascunsă în peștera inconștientului[56] și a cărei personificare este tocmai această ființă personală ce formează unitatea superioară a conștiinței și inconștientului. Este o figură asemănătoare lui Hiranyagarbha, Purusha, Atman și misticului Buddha. Pentru acesta am ales din acest motiv termenul „sine“ și am înțeles prin el o totalitate sufletească și în același timp un centru, care nu coincide cu eul, ci îl include pe acesta, ca un cerc mai mare unul mai mic.

Sentimentul nemuririi care apare în transformare e în legătură cu natura proprie inconștientului. Lui îi revine ceva aspațial și atemporal. Dovada empirică pentru aceasta se găsește în așa-numitul fenomen telepatic, care este contestat încă de un scepticism exagerat, dar care în realitate apare mult mai des decât se crede în general.[57] Presimțirea nemuririi se bazează, mi se pare, pe un straniu *sentiment de dilatare spa-*

losophorum în: *Art. aurif.* II, p. 210). „Lapis exilis“ construiește poate o punte către „lapsit exillis“, Graalul lui WOLFRAM VON ESCHENBACH.

56 Vezi în acest sens „Die Visionen des Zosimos“ în: *Von den Wurzeln des Bewußtseins.*

57 Vezi RHINE, *Neuland der Seele.* Aici găsim și o privire de ansamblu asupra experimentelor mai vechi. Până acum nu au fost aduse obiecții susținute împotriva acestor rezultate. De aceea, le pândește pericolul de a trece neobservate.

ţio-temporală. Mi se pare chiar că ritualurile de deificare din misterii ar fi o proiecţie tocmai a acestui fenomen sufletesc.

Caracterul de personalitate al sinelui se exprimă în legenda lui Chadir foarte clar. Tocmai povestirile care nu sunt în *Coran* conţin acest lucru în mare măsură. VOLLERS dă multe dovezi în acest sens în lucrarea sa foarte des citată. Într-o călătorie în Kenia am avut un conducător de safari care era un somalez sufit. Pentru el, Chadir era o figură extrem de vie, şi m-a asigurat că mi s-ar putea întâmpla oricând să-l întâlnesc pe Chadir, căci sunt un *m'tu-ya-kitâbu*[58], un „om al cărţii" (adică al *Coranului*). El a dedus din discuţiile noastre că eu sunt un mai bun cunoscător al *Coranului* decât el însuşi (ceea ce fireşte nu înseamnă mult). De aceea şi credea că sunt „islamu". Mi-a spus că aş putea să-l întâlnesc pe Chadir sub forma unui bărbat de pe stradă sau acesta ar putea să apară în noapte ca lumină albă şi pură sau — şi aici a muşcat dintr-un fir de iarbă zâmbind — aşa ar putea fi văzut şi cel verde. El însuşi a primit odată ajutor şi consolare din partea lui Chadir: după război nu avea slujbă şi era într-o stare de restrişte. Dar într-o noapte, când dormea, a visat că *vede la uşă o lumină albă, şi a ştiut că era Chadir. A sărit repede din pat* (în vis) *şi l-a salutat evlavios cu salem aleikum* (pacea să fie cu tine*) şi a ştiut că de acum înainte dorinţa sa se va îndeplini*. Într-adevăr, câteva zile mai târziu a primit postul de conducător de safari de la o firmă din Nairobi.

Acest caz arată că şi în religia popoarelor de astăzi Chadir este încă viu ca prieten, sfătuitor, consolator şi chiar şi învăţător al oamenilor. Poziţia sa dogmatică a fost descrisă de somalezul meu ca *maleika kwanza-ya-mungu* = primul înger al lui Dumnezeu, de asemenea un soi de „înger al Feţei", un adevărat angelos, o solie.

Calitatea de prieten a lui Chadir este explicată de următorul pasaj din a 18-a Sură. Redau pasajul textual:

„Iudeii te vor întreba şi despre Dhulkarnain. Răspunde: vreau să vă povestesc o istorie despre el. Noi i-am întărit regatul său pe pământ şi i-am dat mijlocul de a-şi îndeplini toate dorinţele. Odată el mergea pe drum, până a ajuns

58 Limba este Kisuahili, lingua franca a Africii de Est. Ea conţine multe cuvinte arabe, aşa cum arată şi acest exemplu: kitâb = carte.

într-un loc unde apune soarele, și i s-a părut că acesta intra într-o fântână cu noroi negru la fund. Acolo a întâlnit un popor. Noi i-am spus: o, Dhulkarnain: ori pedepsești acest popor, ori te arăți blând față de el. Dar el a spus: acel dintre ei care comite nedreptăți, pe acela îl vom pedepsi, iar apoi trebuie să se întoarcă la Domnul său, care îl va pedepsi și mai tare. Dar cine crede și face fapte drepte, acela primește o minunată răsplată și vrem să-i ușurăm poruncile noastre. Apoi și-a urmat drumul mai departe, până a ajuns în locul unde răsare soarele. El l-a găsit ridicându-se deasupra unui popor căruia nu îi dădusem nimic pentru a se proteja de el. Acest lucru e adevărat, căci i-am cuprins în cunoașterea noastră pe toți cei care au fost cu el. Și-a urmat drumul mai departe, până a ajuns între doi munți, unde a găsit un popor care abia îi înțelegea limba. Ei i-au spus: o, Dhulkarnain, Jadschudsch și Madschudsch au adus putreziciunea în țară. Ești mulțumit dacă noi îți plătim un tribut cu condiția să ridici un munte între ei și noi? Dar el a răspuns: puterea cu care m-a înzestrat Domnul este mai bună decât un tribut. Stați alături de mine, și voi înălța un zid puternic între ei și voi. Aduceți-mi bucăți mari de fier, pentru a umple spațiul dintre cei doi munți. El a spus mai departe: suflați, pentru ca fierul să strălucească precum focul. Apoi a spus: aduceți-mi minereu topit pentru a-l turna deasupra. Astfel ei (Jadschudsch și Madschudsch) nu au putut nici să urce, nici să găurească zidul. Atunci Dhulkarnain a spus: am făcut acest lucru prin mila Domnului meu. Dar dacă făgăduiala Domnului meu va fi îndeplinită, atunci el va transforma zidul în praf; dar făgăduiala Domnului meu este adevărată. În acea zi oamenii, unul după altul, ca valurile mării, vor cădea; și când se va sufla în trâmbiță, atunci îi vom aduna pe toți. În acea zi vom da iadul celor necredincioși, ai căror ochi și ale căror urechi erau astupate, astfel încât n-au putut auzi somația mea."

Întâlnim și aici din nou una dintre acele lipse de legătură care nu sunt rare în *Coran*. Ce ar trebui să gândim despre această trecere aparent bruscă la Dhulqarnein, cel cu două coarne, și anume Alexandru cel Mare? Făcând abstracție de anacronism (cronologia lui Mohamed nu-i oricum prea bună), nu se vede bine de ce trebuie să apară aici Alexandru. Dar trebuie să se știe că Chadir și Dhulqarnein sunt *acea* mare pereche de prieteni pe care VOLLERS o compară pe drept cuvânt cu Dioscurii. Legătura psihologică ar fi deci următoarea: Moise a avut o zguduitoare trăire a sinelui, care i-a adus în fața ochilor cu mare cla-

ritate procese inconştiente. Când vine după aceia la oamenii săi, la iudei, care se numără printre necredincioşi, şi vrea să explice trăirea pe care a avut-o, el o face tot în forma povestirii misterelor. În loc să vorbească despre sine însuşi, vorbeşte despre „cel cu două coarne". Moise însuşi este un „încornorat", astfel încât înlocuirea cu Dhulqarnein este plauzibilă. Apoi el descrie şi povesteşte istoria acestei prietenii, cum şi-a ajutat Chadir prietenii. Dhulqarnein călătoreşte de la apusul până la răsăritul soarelui. El descrie deci drumul înnoirii soarelui prin moarte şi întuneric către înălţare. Prin aceasta se indică iarăşi că Chadir este cel care nu numai că se află alături de oameni la nevoie, dar îi şi ajută la renaştere.[59] *Coranul* nu face nici o diferenţă în această prezentare între Allah, care vorbeşte la persoana a doua, şi Chadir. Dar este clar că în acest pasaj sunt puse în aplicare acţiunile de ajutor descrise mai sus, de unde se vede în ce măsură Chadir este o clarificare sau „încarnare" a lui Allah. Relaţia de prietenie dintre Chadir şi Alexandru joacă un rol deosebit în comentarii, de asemenea şi relaţia cu profetul Ilie. VOLLERS nu crede de cuviinţă să compare perechea de prieteni Gilgamesch şi Enkidu.[60]

Moise trebuie deci să descrie faptele celor doi prieteni poporului său sub forma impersonală a povestirii misterelor. Psihologic, aceasta înseamnă că transformarea trebuie reprezentată sau percepută ca trăită de „altul". Deşi Moise însuşi, în trăirea sa Chadir, stă în locul lui Dhulqarnein, el trebuie să-l numească în povestire pe acesta în locul său. Acest lucru nu e întâmplător, căci marele pericol psihic care e legat de obicei de individuaţie, de devenirea de sine, constă în identificarea conştiinţei eului cu sinele. De aici ia naştere o inflaţie care ameninţă să dizolve conştiinţa. Toate culturile mai primitive sau mai vechi au un simţ deosebit pentru „perils of the soul" şi pentru caracterul periculos şi iresponsabil al zeilor. Cu alte cuvinte: ele nu au pierdut încă un anumit instinct sufletesc al aproape imperceptibilelor şi totuşi atât de esenţialelor procese de fundal, ceea ce nu putem afirma deloc despre cultura contemporană. Ameninţătoare, fireşte, dar de neînţeles, stă

59 Acelaşi lucru indicat în poveştile alexandrine evreieşti. Vezi BIN GORION, *Der Born Judas* III, pp. 133 şi urm., legenda „peşterii sfinte", şi p. 153, povestea „apei vieţii", care e înrudită cu Sura 18.

60 Vezi şi JUNG, *Symbole der Wandlung*, paragr. 282 şi urm.

în fața ochilor noștri perechea de prieteni NIETZSCHE și Zarathustra, deformată de inflație. Și ce să credem despre Faust și Mephisto? Hybrisul faustic este deja primul pas către nebunie. Mi se pare că în faptul că la începutul transformării Faust este un câine, și nu un pește comestibil, iar figura transformată este un diavol, și nu un prieten înțelept „înzestrat cu mila și înțelepciunea noastră", este cheia înțelegerii enigmaticului suflet germanic.

Trecând peste anumite detalii din text, vreau să amintesc și construcția zidului împotriva lui Jadschudsch și Madschudsch. Acest motiv repetă ultima faptă a lui Chadir din actul precedent, și anume reconstrucția zidului orașului. Dar de această dată zidul semnifică o apărare puternică împotriva lui Gog și Magog. Pasajul s-ar putea referi la *Apocalipsa* 20, 7 și urm.:

> „Și când s-au împlinit 1000 de ani, Satana va fi liber din închisoarea sa și va ieși, pentru a seduce păgânii din cele patru capete ale lumii, pe Gog și Magog, pentru a-i aduna la ceartă, al căror număr este cât nisipul mării. Și ei s-au ridicat de-a lungul pământului și au înconjurat armata Sfântului și orașul iubit."

Dhulqarnein preia aici rolul lui Chadir și construiește un zid indestructibil pentru poporul care locuiește „între doi munți". Acesta este desigur locul de mijloc, care trebuie protejat de Gog și Magog, masele dușmănoase nedeterminate și nelimitate. Din punct de vedere psihologic, este iarăși vorba de sine, care tronează la mijloc și este descris în *Apocalipsă* ca „oraș iubit" (Ierusalim în punctul de mijloc al pământului). Sinele este eroul a cărui naștere este deja amenințată de puteri colective invidioase; comoara slăvită de toți și care iscă ceartă, și în sfârșit zeul care este îmbucătățit de originara și întunecata putere a întunericului. Individuația în semnificația sa psihologică este un *opus contra naturam*, care creează în stratul colectiv un *horror vacui* și care determină ciocnirea puterilor sufletești colective. Povestirea misterelor, despre perechea de prieteni, promite protecție[61] celui care în căutarea sa a găsit comoara. Însă la un moment dat, conform prezice-

61 Așa cum Dioscurii salvează de la înec.

rii lui Allah, zidul protector va cădea, şi anume în ziua sfârşitului lumii, deci psihologic atunci când conştiinţa individuală se stinge în valul întunericului, deci atunci când are loc un sfârşit al lumii *subiectiv*. Prin aceasta se înţelege acel moment în care conştiinţa se scufundă iar în acel întuneric din care ieşise la început, ca şi insula lui Chadir, şi anume moartea.

Dar povestirea misterelor continuă în escatologie: în această zi (a Judecăţii) lumina se întoarce la lumina eternă, iar întunericul la întunericul etern. Contrariile se despart şi începe o durată atemporală care reprezintă tensiunea mare şi de aceea improbabila stare a începutului, tocmai datorită despărţirii absolute a contrariilor; acest lucru e în opoziţie cu concepţia care vede sfârşitul într-o „complexio oppositorum".

Cu această privire asupra eternităţii, paradisului şi iadului se încheie seria simbolică a celei de a 18-a Sure. În ciuda caracterului ei aparent lipsit de legătură şi deseori doar aluziv, ea este o reprezentare aproape fără lacune a unei transformări sufleteşti pe care astăzi, datorită cunoaşterii psihologice, o recunoaştem drept un proces de individuaţie. Datorită vechimii legendei şi construcţiei spirituale primitive a profetului, procesul decurge exclusiv în afara conştiinţei, sub forma povestirii misterelor despre prieten sau perechea de prieteni şi faptele acestora. De aceea totul este indicat doar şi golit de consecinţe logice, însă exprimă atât de bine arhetipul întunecat al transformării încât erosul religios pasional al arabilor este pe deplin satisfăcut. De aceea figura lui Chadir joacă în mistica islamică un rol însemnat.

VI
DESPRE PSIHOLOGIA ARHETIPULUI INFANS

[A apărut împreună cu o contribuţie a lui KARL KERÉNYI („Das Urkind in der Urzeit") ca monografie (Albae Vigiliae VI/VII) la editura academică Pantheon, Amsterdam-Leipzig, 1940, sub titlul *Das Göttliche Kind. In mythologischer und psychologischer Beleuchtung*. Apoi, împreună cu studiul următor din acest volum, ca: C.G. JUNG ŞI KARL KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos / Eleusinische Mysterien*, la aceeaşi editură în 1941. Ediţie nouă sub acelaşi titlu, dar cu subtitlul *Das göttliche Kind / Das göttliche Mädchen* la editura Rhein, Zürich, 1951.]

DESPRE PSIHOLOGIA ARHETIPULUI INFANS

1. INTRODUCERE

Autorul[1] lucrării asupra mitologiei „copilului" sau a zeității copil m-a rugat să comentez din punct de vedere psihologic obiectul cercetării sale. Accept cu plăcere invitația sa, deși întreprinderea lui este foarte temerară, având în vedere importanta semnificație a motivului mitologic al copilului. Apariția greco-romană a motivului a fost lărgită de KERÉNYI prin paralele indice, finice și de altă proveniență, indicând astfel că reprezentarea se poate extinde și mai mult. E adevărat că o descriere cuprinzătoare n-ar aduce în principiu nimic decisiv; dar ar putea sublinia impresia aproape copleșitoare a răspândirii universale și a frecvenței motivului. Abordarea uzuală de până acum a motivelor mitologice care erau împărțite în domenii separate unele de altele, ca filologie, etnologie, istorie a culturii și istorie comparată a religiilor, nu putea răspunde cerințelor universalității, iar problematica psihologică pusă de universalitate nu putea fi înlăturată prin ipoteze ale migrației. Ca urmare, nici ideile lui ADOLF BASTIAN nu au avut prea mult succes la vremea aceea. E adevărat că deja pe atunci materialul empiric prezent era suficient pentru a trage concluzii psihologice, lipseau însă premisele necesare acestui lucru. Cunoștințele psihologice de atunci au adus, ce-i drept, formarea miturilor în domeniul lor, așa cum arată exemplul lui WILHELM WUNDT (*Völkerpsychologie*), dar nu au fost în stare să demonstreze că acest proces există și în psihicul omului civilizat ca o funcție vie și, de asemenea, nu au vrut

1 KERÉNYI, *Das göttliche Kind.*

să înțeleagă motivele mitologice ca elemente structurale ale psihicului. Fidelă istoriei sale, psihologia, care a fost întâi metafizică, apoi știință a funcțiilor simțurilor și apoi a conștiinței și funcțiilor sale, și-a identificat obiectul cu conștiința și conținuturile sale și a trecut complet cu vederea existența unui suflet neconștient. Deși diferiți filosofi, ca LEIBNIZ, KANT și SCHELLING, au indicat în mod clar problema unui suflet obscur, totuși a fost un medic cel care s-a simțit obligat să se refere, datorită experienței sale științifice și medicale, la *inconștient* ca bază esențială a sufletului. Acesta a fost CARL GUSTAV CARUS, predecesorul decisiv al lui EDUARD VON HARTMANN. Recent, tot psihologia medicală a fost cea care s-a apropiat, fără presupoziții filosofice, de problema inconștientului. Prin multe cercetări individuale a devenit clar că psihopatologia nevrozelor și a multor psihoze nu poate scăpa de ipoteza unei părți obscure a sufletului, adică a inconștientului. La fel se întâmplă și cu psihologia viselor, care este o *terra intermedia* între psihologia normală și cea patologică. În vis, ca și în produsele psihozei, s-au realizat nenumărate legături, care nu pot fi comparate decât cu legături de idei (sau eventual cu anumite produse poetice, care deseori se caracterizează prin împrumuturi din mit nu întotdeauna conștiente). Dacă la o cercetare temeinică ar fi rezultat că în cazul majorității acestor apariții este vorba de cunoștințe uitate, medicul nu s-ar mai fi obosit să facă cercetări extinse asupra paralelelor individuale și colective. În realitate, mitologeme tipice au fost observate tocmai la indivizii la care asemenea cunoștințe erau excluse și la care era imposibilă o deviere a acestora din posibile reprezentări religioase sau din figuri ale limbii uzuale.[2] Aceste rezultate au avut nevoie de presupunerea că trebuie să fie vorba de reapariții „autohtone" dincolo de orice tradiție, adică de prezența elementelor structurale „formatoare de mituri" ale psihicului inconștient.[3]

2 JUNG, *Die Struktur der Seele* paragr. 317 și urm.

3 FREUD (*Die Traumdeutung*, pag. 185) a comparat anumite aspecte ale psihologiei infantile cu legenda lui Oedip și a observat că „eficacitatea lor universal valabilă" se explică prin presupoziții infantile asemănătoare. Prelucrarea propriu-zisă a materialului mitologic a fost preluată de elevii mei. (MAEDER, *Essai d'interprétation de quelque rêves*, și *Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebrauchen und Träumen*; RIKLIN, *Über Gefängnispsychosen* și *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen*; ABRAHAM,

În cazul acestor produse nu este vorba niciodată (sau doar rareori) de mituri formate, ci mai degrabă de părţi componente ale mitului care, datorită naturii lor tipice, pot fi numite „motive", „imagini originare", „tipuri" sau „arhetipuri" (aşa cum le-am numit eu). Arhetipul infans este un exemplu potrivit. Putem spune astăzi că arhetipurile apar în mituri şi basme, ca şi în vise şi în produsele fantasmatice psihotice. Mediul în care sunt inserate este fireşte în primul rând un ansamblu de sens ordonat şi de cele mai multe ori inteligibil nemijlocit, în ultimul rând o serie de imagini ininteligibilă, iraţională, care poate fi desemnată ca delirantă, dar căreia nu îi lipseşte totuşi un sens ascuns. La individ, arhetipurile apar ca manifestări involuntare ale unor procese inconştiente, ale căror existenţă şi sens pot fi deduse numai indirect; în mit însă este vorba de formaţiuni tradiţionale dintr-un timp imemoriabil. Ele provin dintr-o lume primitivă cu presupoziţii şi condiţii spirituale, pe care le putem observa la primitivii care există şi astăzi. Miturile de pe această treaptă sunt de regulă despre originea tribului şi se transmit prin repovestire de la o generaţie la alta. Starea spirituală primitivă se deosebeşte de cea civilizată numai prin faptul că în privinţa extinderii şi intensităţii conştiinţa este mult mai puţin dezvoltată. Funcţii ca gândirea, voinţa etc. nu sunt încă diferenţiate, ci preconştiente, fapt care în cazul gândirii se exprimă prin aceea că nu se gândeşte *conştient*, ci că gândurile *apar*. Primitivul nu poate afirma că el gândeşte, ci că „se gândeşte în el". Spontaneitatea actului de gândire nu se află cauzal în conştiinţa sa, ci în inconştientul său. El nu este capabil nici de o încordare conştientă a voinţei, ci el trebuie să se transpună sau să se lase transpus într-o „dispoziţie a intenţiei": de aici „rites d'entrée et de sortie" ale sale. Conştiinţa sa este ameninţată de un inconştient copleşitor, de aici teama de influenţe magice care pot intersecta oricând intenţiile sale şi de aceea este înconjurat de puteri necunoscute, cărora trebuie să li se adapteze într-un fel. În starea crepusculară cronică a conştiinţei este deseori aproape imposibil de aflat dacă doar a visat sau chiar a

Traum und Mythus.) Urmează, din şcoala vieneză, RANK, *Der Mythus von der Geburt des Helden*. În *Wandlungen und Symbole der Libido* (1911) am prezentat o cercetare mai cuprinzătoare a paralelelor psihice şi mitologice. Vezi şi prelegerea mea, *Despre arhetip cu o specială considerare a conceptului de anima* (în acest volum).

trăit ceva. Manifestarea inconștientului cu arhetipurile sale se extinde peste tot în conștiință, iar lumea mitică a străbunilor, cum este, de exemplu, altjira sau bugari a australienilor, este o existență egală cu natura materială, dacă nu chiar superioară acesteia.[4] Nu lumea, așa cum o cunoaștem noi, vorbește din inconștientul său, ci lumea necunoscută a psihicului, despre care știm că reproduce numai parțial lumea noastră empirică, și că, pe de altă parte, o formează chiar pe aceasta, corespunzător presupoziției psihice. Arhetipul nu rezultă din fapte fizice, ci el înfățișează mai degrabă cum trăiește sufletul faptul fizic, sufletul negând realitatea palpabilă și susținând convingeri care contrazic realitatea.

Starea spirituală primitivă nu *inventează* mituri, ci le *trăiește*. Miturile sunt la origine revelații ale sufletului preconștient, enunțuri involuntare asupra procesualității psihice inconștiente și nimic mai puțin decât alegorii ale proceselor fizice.[5] Aceste alegorii ar fi fost un joc de prisos al unui intelect neștiințific. Miturile au însă o semnificație vitală. Ele nu numai că reprezintă, dar și sunt viața sufletească a tribului primitiv, care se sfarmă și dispare imediat dacă își pierde moștenirea mitică strămoșească, aidoma unui om care și-a pierdut sufletul. Mitologia unui trib este o religie vie, a cărei pierdere reprezintă mereu și peste tot, chiar și la omul civilizat, o catastrofă. Religia însă este o legătură vie cu procesele sufletești, care nu depind de conștiință, ci se petrec dincolo de ea, în obscuritatea fundalului psihic. Multe dintre aceste procese inconștiente iau naștere din inițiativa indirectă a conștiinței, dar niciodată din voință conștientă. Altele par să apară spontan, adică fără cauze recognoscibile conștiente.

Psihologia modernă tratează produsele activității fantasmatice inconștiente ca autoreprezentări ale proceselor în inconștient sau ca enunțuri ale psihicului inconștient despre sine însuși. Se pot deosebi două categorii ale acestor produse. În primul rând: fantasme (inclusiv vise) cu un caracter personal, care se bazează neîndoielnic pe trăitul, uitatul sau refulatul personal și care pot fi explicate exhaustiv prin

4 Faptul este cunoscut, iar literatura etnologică corespunzătoare este mai mare decât se poate prezenta aici.

5 *Die Struktur der* Seele, paragr. 328 și urm.

anamneza individuală. În al doilea rând: fantasme (inclusiv vise) cu un caracter nepersonal, care nu își au originea în trăirile anterioare individuale și care, prin urmare, nu pot fi explicate prin achizițiile individuale. Aceste imagini fantasmatice își au neîndoielnic analogul în tipurile mitologice. De aceea trebuie presupus că ele corespund anumitor elemente structurale *colective* (și nu individuale) ale sufletului uman și, ca și elementele morfologice ale corpului uman, sunt *moștenite*. Deși tradiția și extinderea iau naștere prin migrație, există totuși, cum s-a mai spus, peste tot cazuri numeroase care nu pot fi explicate astfel, ci necesită presupoziția unei reapariții „autohtone". Aceste cazuri sunt atât de frecvente, încât trebuie presupusă existența unui strat sufletesc fundamental colectiv. Am desemnat acest inconștient ca *inconștient colectiv*.

Produsele acestei a doua categorii sunt atât de asemănătoare tipurilor structurale ale miturilor și basmelor, încât pot fi considerate ca înrudite. De aceea este posibil ca ambele, tipurile mitologice ca și cele individuale, să fi luat naștere în aceleași condiții. Cum s-a mai spus, produsele fantasmatice ale celei de-a doua categorii (ca și cele din prima, de altfel) iau naștere într-o stare redusă a intensității conștiinței (în vise, delir, viziuni etc.). În asemenea stări încetează inhibarea operată de concentrarea conștiinței asupra conținuturilor inconștiente, și astfel materialul anterior inconștient se revarsă, ca prin uși larg deschise, în spațiul conștiinței. Acest mod de apariție este regulă generală.[6]

Intensitatea redusă a conștiinței și lipsa concentrării și atenției, acest „abaissement du niveau mental" (PIERRE JANET), corespund destul de exact stării conștiinței primitive, în care trebuie bănuită originea formării miturilor. De aceea este foarte probabil ca și arhetipurile mitologice să fi apărut în mod asemănător ca și manifestările individuale ale structurilor arhetipale, care au loc și astăzi.

Principiul metodic conform căruia psihologia tratează produsele inconștientului sună astfel: conținuturile de natură arhetipală manifestă procese în inconștientul colectiv. Ele se referă de aceea nu la ceva

6 O excepție sunt anumite cazuri de viziune spontană, „automatismes téléologiques" (FLOURNOY) și procesele metodei indicate de mine a „imaginației active" (*Zur Empirie des Individuationsprozeßes*, cap. XI al acestui volum).

conștient sau care a fost conștient, ci la ceva esențial inconștient. De aceea, în ultimă instanță, nici nu se poate indica la ce se referă. Fiecare interpretare rămâne în mod necesar la „ca-și-cum". Nucleul semnificației poate fi circumscris, dar nu și descris. Dar chiar și simpla circumscriere înseamnă un progres esențial în cunoașterea structurii preconștiente a psihicului care era și când încă nu exista o unitate a persoanei (fapt care și astăzi este nesigur la primitivi) și absolut nici o conștiință. Această stare preconștientă poate fi observată și în copilăria timpurie și tocmai visele acelei perioade stimulează conținuturi arhetipale nu rareori remarcabile.[7]

Dacă se acționează deci conform principiului enunțat mai sus, nu se mai pune problema dacă un mit se referă la soare sau la lună, la tată sau la mamă, la sexualitate sau la foc sau la apă, ci este vorba numai de circumscrierea și caracterizarea aproximativă a unui *nucleu de semnificație* inconștient. Sensul acestui nucleu nu a fost niciodată conștient și nici nu va fi niciodată. El a fost și va fi numai interpretat, și fiecare interpretare care se apropie într-o anumită măsură de sensul ascuns (sau — din punctul de vedere al intelectului științific — de nonsens) și-a ridicat pretenția nu numai asupra adevărului și valabilității absolute, ci și asupra venerației și devoțiunii religioase. Arhetipurile au fost și sunt puteri sufletești ale vieții, care vor să fie luate în serios și au grijă, într-un mod curios, să capete valabilitate. Ele au fost mereu aducătoare de protecție și salvare, iar încălcarea lor are drept consecință bine cunoscutele „perils of the soul"[8] din psihologia primitivilor. Ele sunt și stimulii infailibili ai tulburărilor nevrotice și chiar psihotice, căci se comportă la fel ca organe ale corpului sau sisteme funcționale organice neglijate sau maltratate.

Ceea ce enunță mereu un arhetip este în primul rând o asemănare din punctul de vedere al limbii. Dacă vorbește despre soare și îl identifică cu leul, regele, comoara apărată de balaur și „puterea vindecătoare" sau dătătoare viață a omului, el nu este nici unul, nici celălalt, ci terțul necunoscut, care se exprimă mai mult sau mai puțin potrivit prin toate aceste asemănări, dar care — fapt ce este constant o supărare a intelectului — rămâne necunoscut și neformulabil. Din

7 Material de specialitate se găsește numai în rapoarte netipărite ale Seminarului psihologic al Școlii tehnice superioare, Zürich 1936-1939.

8 Pericole ale sufletului.

acest motiv, intelectul științific cade mereu în tertipuri explicative și speră să termine definitiv cu fantoma. Fie că strădaniile se chemau euhemerism sau apologetică creștină sau iluminism în sens restrâns sau pozitivism, întotdeauna se ascundea în spatele lor mitul în haine noi, care se oferea ca o cunoaștere definitivă după modelul sfânt străvechi. În realitate nu se poate scăpa în mod legitim de baza arhetipală fără a declanșa o nevroză, la fel cum nu se poate scăpa de corp și de organele sale fără sinucidere. Dacă arhetipurile nu pot fi negate sau făcute cumva inofensive, fiecare treaptă culturală a diferențierii conștiinței este confruntată cu sarcina de a găsi o nouă *interpretare*, corespunzătoare treptei, pentru a lega viața trecută, încă existentă în noi, cu viața prezentă care amenință să dispară. Dacă aceasta nu se întâmplă, ia naștere o conștiință fără rădăcini, care nu mai este orientată în trecut, care sucombă neajutorată tuturor sugestiilor, adică practic devine predispusă epidemiilor psihice. O dată cu trecutul pierdut, care a devenit „neînsemnatul", devalorizatul, ceea ce nu va mai fi valorizat, s-a pierdut și vindecătorul, căci vindecătorul este fie neînsemnatul însuși, fie provine din acesta. El ia naștere în „transformarea formei zeilor" (ZIEGLER) ca vestitor sau ca prim născut al noii generații și apare neașteptat în locuri improbabile (naștere din piatră sau copac, brazdă de ogor, apă etc.) și ca formă dublă (prichindel, pitic, copil, animal etc.).

Acest arhetip al „zeului copil" are o largă răspândire și este intim amestecat cu toate celelalte aspecte mitologice ale motivului copilului. Nici nu mai este nevoie să indicăm „copilul Isus" încă viu, care își dezvăluie, în legenda Christophorus, aspectele tipice de „mai mic decât micul și mai mare decât marele". În folclor, motivul copilului apare în forma piticului și spiridușului ca explicare a puterilor naturale ascunse. Acestui domeniu îi aparține și figura clasică târzie a ἀνθρωπάριον, a omulețului de metal[9], care însuflețea până târziu în Evul Mediu pe de o parte minele[10], pe de altă parte metalele alchimice[11] și mai ales îl reprezenta pe Mercurius cel renăscut în formă completă (ca hermafrodit, ca

9 M. BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, xxxv, p. 201.
10 G. AGRICOLA, *De animantibus subterraneis*; A. KIRCHER, *Mundus subterraneus*, VIII, 4.
11 MYLIUS, *Philosophia reformata*.

filius sapientiae sau ca *infans noster*[12]). Mulțumită interpretării religioase a „copilului", au fost păstrate din Evul Mediu și anumite dovezi care arată „copilul" nu numai ca figură tradițională, ci și ca viziune trăită spontan (ca așa-numită „invazie a inconștientului"). Amintesc viziunea „băiatului despuiat" la MEISTER ECKHART și visul FRATELUI EUSTACHIUS[13]. Relatări interesante asupra unor asemenea trăiri spontane se găsesc și în poveștile cu fantome englezești, în care este vorba de viziunea unui „Radiant Boy", care pare să fi fost văzut într-un loc unde sunt întâlnite ruine antice.[14] Această formă este interpretată ca având semnificație funestă. Se pare chiar că este vorba de figura unui „puer aeternus", care a devenit nefast din cauza „transformării formei", împărtășind destinul zeilor antici și germanici care au devenit cu toții duhuri rele. Caracterul mistic al trăirii este demonstrat și de *Faust* al lui GOETHE, Partea a doua, în care Faust însuși este transformat într-un băiat și luat în „corul băieților fericiți", ca „stadiu de păpușă" al Doctorului Marianus[15].

În ciudata poveste *Imperiul fără spațiu* a lui BRUNO GOETZ apare o figură de „puer aeternus", numită Fo (=Buddha), cu coruri întregi de băieți „nefericiți" cu semnificație nefastă. Amintesc acest caz numai pentru a indica vivacitatea prezentă în toate timpurile a acestui arhetip.

În domeniul psihopatologiei, motivul infans apare frecvent. Deseori este copilul nebun la femei bolnave psihic, care de regulă e interpretat în mod creștin. Apar și homunculi, ca în renumitul caz SCHREBER[16], unde apar în cete și torturează bolnavul. Dar cel mai clar și mai plin de sens se manifestă motivul copilului în terapia nevrozei în cadrul procesului de maturizare a personalității stimulat de analiza inconștientului, pe care l-am desemnat ca *proces de individuație*.[17]. În cazul lui este vor-

12 *Allegoria super librum turbae* în: *Artis auriferae* I, p. 161.

13 *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, pp. 143 și urm. și 150 și urm.

14 INGRAM, *The Haunted Homes and Family Traditions of Great Britain*, pp. 43 și urm.

15 Există o veche autoritate în alchimie numit MORIENES, MORIENUS DE RÂND MARIANUS (*De compositione alchemiae* în: MANGETUS, *Bibliotheca chemica curiosa* I, p. 509 și urm.). În cazul caracterului pronunțat alchimic al lui *Faust*, Partea a doua, o asemenea legătură nu e neașteptată.

16 *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken.*

17 Prezentare generală în: *Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation*, Studiul X al acestui volum. Fenomenologie specială în următoarele capitole, de asemenea în: *Psycho-*

ba de procese preconştiente care, treptat, în forma fantasmelor mai mult sau mai puţin modelate, trec în conştiinţă sau devin conştiente în forma viselor sau, în sfârşit, sunt făcute conştiente prin metoda imaginaţiei active[18]. Aceste materiale conţin din plin motive arhetipale, printre care deseori motivul infans. Deseori copilul este modelat pornind de la exemplul creştin, dar şi mai frecvent el se dezvoltă din stadii preliminare necreştine, şi anume din animale subterane, cum ar fi crocodilii, balaurii, şerpii sau chiar maimuţele. Frecvent copilul apare în potirul florilor sau dintr-un ou de aur sau ca punct central al unei mandale. În vise apare ca fiu sau fiică, ca băiat, tânăr sau fecioară, uneori având o origine exotică, chineză, indiană, cu pielea de culoare închisă, sau cosmică, înconjurat de stele sau cu o coroană de stele, ca fiu regesc sau copil de vrăjitoare cu atribute demonice. Ca un caz special al motivului „valorii greu de atins"[19], motivul infans este foarte schimbător şi ia toate formele posibile, ca cea de piatră preţioasă, perlă, floare, vas, ou de aur, cuaternitate, bilă de aur etc. Se dovedeşte a fi capabil să fie înlocuit cu imagini asemănătoare de acest fel.

2. PSIHOLOGIA ARHETIPULUI INFANS

a. Arhetipul ca stare a trecutului

În ceea ce priveşte psihologia motivului nostru, trebuie să observ că orice enunţ asupra a ceea ce e pur fenomenal la un arhetip cade în mod necesar sub incidenţa criticii de mai sus. Nu trebuie să ne lăsăm nici un moment pradă iluziei că un arhetip ar putea fi explicat şi rezolvat. Chiar şi cea mai bună încercare explicativă nu este nimic altceva decât o traducere mai mult sau mai puţin fericită în alt limbaj de imagini. (Limba nu este altceva decât imagine!) În cel mai bun caz *visăm*

logie und Alchemie (partea a doua: „Traumsymbole des Individuationsprozeßes") şi *Zur Empirie des Individuationsprozeßes*, Studiul XI al acestui volum.

18 *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, partea a doua, III (ca şi *Die transzendente Funktion*).

19 *Symbole der Wandlung*.

mitul mai departe şi îi dăm o formă modernă. Iar o interpretare sau o explicare afectează sufletul, de aici rezultând consecinţe corespunzătoare pentru propria stare de bine. Arhetipul este — ceea ce nu trebuie uitat niciodată — un organ sufletesc care se găseşte la oricine. O explicaţie proastă înseamnă, în mod corespunzător, o atitudine proastă faţă de acest organ, care dăunează acestuia. Însă cel care suferă în final este cel care explică prost. „Explicaţia“ trebuie să fie dată astfel încât să se păstreze sensul funcţional al arhetipului, adică este garantată o legătură suficientă şi corespunzătoare a conştiinţei cu arhetipul. Acesta este un element structural psihic şi de aceea o parte componentă în mod vital necesară a bugetului sufletesc. El reprezintă sau personifică anumite date instinctive ale psihicului obscur, primitiv, practic rădăcina invizibilă a conştiinţei. Ce semnificaţie elementară are legătura cu această rădăcină o arată preocuparea spiritului primitiv pentru relaţia cu anumiţi factori „magici“, care nu sunt altceva decât ceea ce desemnăm noi ca arhetipuri. Această formă originară de *religio* formează şi acum esenţa eficientă a oricărei vieţi religioase şi aşa va fi mereu, indiferent care va fi forma viitoare a acestei vieţi.

Pentru arhetip nu există nici un înlocuitor „raţional“, aşa cum nu există nici pentru creierul mic sau rinichi. Organele corpului pot fi cercetate anatomic, histologic şi din punct de vedere al dezvoltării. Aceasta corespunde cu descrierea unei fenomenologii arhetipale şi cu o reprezentare comparată a acesteia. Sensul unui organ corporal reiese numai din chestionarea teleologică. De aici se naşte întrebarea: care este scopul biologic al arhetipului? Aşa cum fiziologia răspunde la întrebarea despre corp, la fel psihologia trebuie să răspundă la aceeaşi întrebare despre arhetip.

Cu constatări de genul: motivul infans este o rămăşiţă a amintirii despre propria copilărie, şi explicaţii asemănătoare, întrebarea este doar ocolită. Dacă însă — modificând uşor această frază — spunem că motivul copilului ar fi o imagine a anumitor lucruri din propria copilărie pe care am uitat-o, ne apropiem mai mult de adevăr. Dar cum în cazul arhetipului este vorba de întreaga omenire şi nu de o imagine care aparţine unui singur individ, atunci formulăm mai bine astfel: *motivul infans reprezintă aspectul preconştient al copilăriei sufletului colectiv.*[20]

20 Nu e de prisos să observăm că o prejudecată profană identifică motivul copilului cu experienţa concretă „copil“, ca şi cum copilul real ar fi presupoziţia cauzală a existen-

Nu este o greşeală să ne reprezentăm mai întâi istoric acest enunţ, în analogie cu anumite experienţe psihologice, care spun că unele segmente ale vieţii individuale se pot personifica în asemenea măsură, încât se ajunge la o autoprezentare: de exemplu, ne vedem pe noi înşine ca copii. Asemenea experienţe vizionare — fie că au loc în stare de vis sau de veghe — sunt legate de condiţia ca în prealabil să fi avut loc o disociere între starea prezentă şi cea trecută. Asemenea disocieri se realizează în baza incompatibilităţilor, de exemplu starea prezentă a intrat în contradicţie cu starea din copilărie. Probabil s-a despărţit în mod violent de caracterul său originar datorită unei persona[21] voluntare, corespunzătoare ambiţiei. Prin aceasta a devenit necopilăros şi artificial şi şi-a pierdut rădăcinile. Aceasta este o ocazie favorabilă pentru o la fel de vehementă confruntare cu adevărul originar.

Luând în considerare faptul că până acum omenirea nu a încetat să facă enunţuri asupra copilului divin, am putea extinde probabil analogia individuală şi asupra vieţii omenirii şi am trage astfel concluzia că şi omenirea intră mereu în contradicţie cu condiţionarea din copilăria sa, adică cu starea originară, inconştientă şi instinctivă, şi că pericolul unei asemenea contradicţii, care face posibilă viziunea „copilului", este prezent. Exerciţiul religios, adică repovestirea şi repetarea rituală a procesului mitic, are ca scop de a aduce în faţa conştiinţei imaginea copilăriei şi tot ce este legat de aceasta, în scopul de a păstra întreagă legătura cu condiţia originară.

ţei motivului copilului. În realitatea psihologică, reprezentarea empirică „copil" este numai mijlocul de expresie (şi nici măcar singurul!). De aceea, reprezentarea mitologică a copilului nu e o copie a „copilului" empiric, ci un simbol clar: este vorba de un copil divin, minunat, non-uman, conceput, născut şi crescut în condiţii ieşite din comun. Faptele sale sunt la fel de minunate şi monstruoase ca şi natura sa. Doar datorită acestor proprietăţi neempirice ia naştere necesitatea de a vorbi de un „motiv al copilului". „Copilul" mitologic apare şi ca Dumnezeu, uriaş, pitic, animal etc., ceea ce indică o cauzalitate umană nu mai puţin raţională sau concretă. Acelaşi lucru este valabil şi despre arhetipurile „tatălui" şi „mamei", care sunt tot simboluri mitologice iraţionale.

21 *Psychologische Typen* (paragr. 879 şi urm.) Definiţii, vezi *suflet*, şi *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten,* prima parte, cap. 3.

b. Funcția arhetipului

Motivul copilului nu reprezintă doar ceva care a fost și a trecut de mult, ci și ceva prezent, adică nu este doar rămășiță, ci un sistem funcțional prezent, care e menit să compenseze, respectiv să corijeze unilateralitățile și extravaganțele inevitabile ale conștiinței. Esența conștiinței este concentrare asupra câtorva conținuturi care sunt ridicate cât mai sus din punctul de vedere al clarității. Conștiința are drept consecință și presupoziție necesară excluderea altor conținuturi momentan la fel de capabile de a fi conștiente. Această excludere cauzează inevitabil o anumită unilateralitate a conținutului conștiinței. Cum omului civilizat i s-a dat, o dată cu dinamica voinței, un instrument eficient pentru exprimarea practică a conținuturilor sale, o dată cu educarea voinței ia naștere pericolul mare de rătăcire în unilateral și de digresiune în ceea ce e lipsit de lege și de rădăcini. Aceasta este ce-i drept pe de o parte posibilitatea libertății umane, dar pe de altă parte este și sursa unor nesfârșite adversități instinctuale. Omul primitiv se caracterizează deci — ca și animalul — prin neofobie și legătură strânsă cu tradiția. După gustul nostru el este într-un mod jenant retrograd, în timp ce noi elogiem progresul. Tendința noastră progresistă face pe de o parte posibilă împlinirea multor dorințe, dar pe de altă parte se adună o vină la fel de gigantică, prometeică ce necesită din când în când o plată sub forma unor catastrofe pe măsura destinului. Cât timp a visat omenirea să zboare, iar acum am ajuns la bombardamente aeriene! Astăzi se ridiculizează speranța creștinească într-o lume de dincolo, dar se cade adesea în chiliasme care sunt de sute de ori mai nerezonabile decât ideea unui dincolo de moarte plin de bucurie! Conștiința diferențiată este mereu amenințată de dezrădăcinare, de aceea are nevoie de starea de copilărie încă prezentă.

Simptomatica compensării este exprimată, firește, din punctul de vedere al progresului, cu expresii nu prea măgulitoare. Cum este vorba, privit superficial, de un efect retardant, se vorbește de inerție, înapoiere, scepticism, cicăleală, conservatorism, teamă, meschinărie etc. În măsura în care însă omenirea are capacitatea de a scăpa de propriile fundamente, ea poate să ajungă necritic de la unilateralitățile periculoase până la catastrofă. Idealul retardant este mereu mai primitiv, mai natural (în sensul bun ca și rău) și mai „moral", în măsura în care

rămâne fidel legilor transmise prin tradiție. Idealul progresist este mereu mai abstract, mai nenatural și „imoral" în măsura în care cere infidelitate față de tradiție. Progresul constrâns de voință este mereu *spasm*. Înapoierea este ea apropiată de naturalețe, dar și amenințată constant de o trezire dureroasă. Concepția mai veche era conștientă că un progres este posibil numai „Deo concedente", fapt prin care intră legitim în posesia conștiinței contrariilor și repetă pe o treaptă mai înaltă strămoșeștile „rites d'entrée et de sortie". Dar cu cât conștiința se diferențiază mai mult, cu atât mai mare devine pericolul separării sale de starea de rădăcină. Despărțirea totală are loc numai atunci când este uitat „Deo concedente". Este un principiu psihologic faptul că o parte scindată a sufletului este numai aparent inactivată, însă duce în realitate la o posesiune a personalității, prin care stabilirea scopurilor acesteia este falsificată în sensul părții sufletești scindate. Deci când starea copilărească a sufletului colectiv este refulată până la excluderea totală, conținutul inconștient pune stăpânire asupra stabilirii conștiente a scopului, inhibând, falsificând sau distrugând realizarea lui. Însă un progres viabil apare doar prin cooperarea celor două.

c. Caracterul de viitor al arhetipului

Un aspect esențial al motivului infans este caracterul său de viitor. Copilul este viitor potențial. De aceea apariția motivului infans în psihologia individului înseamnă de regulă o anticipare a dezvoltărilor viitoare, chiar dacă nu pare să fie vorba de o figură retrospectivă la prima vedere. Viața este curs, scurgere în viitor, și nu acumulare. De aceea nu e de mirare că tămăduitorii mitici sunt deseori zei copii. Aceasta corespunde exact experiențelor psihologiei individuale, care arată că acest „copil" pregătește transformarea viitoare a personalității. El anticipează în procesul de individuație acea figură care rezultă din sinteza elementelor de personalitate conștiente și inconștiente. Este deci un simbol unificator al contrariilor[22], un mediator, un *Mântuitor*, adică cel care întregește. Conform acestei interpretări, motivul copilului este ca-

22 *Psychologische Typen* (paragr. 315 și urm.).

pabil de mai sus amintitele multiple transformări ale formei: este exprimat, de exemplu, prin ceea ce e rotund, cercul sau bila, sau prin cuaternitate, care este altă formă a totalității.[23] Am desemnat această totalitate care transcende conștiința ca sine[24]. Scopul procesului de individuație este sinteza sinelui. Din alt punct de vedere, în locul termenului „sinteză“ se impune poate mai degrabă „entelehie“. Există un motiv empiric pentru care această exprimare ar fi eventual mai potrivită: simbolurile totalității apar frecvent la începutul procesului de individuație, ba chiar pot fi observate în visele infantile ale primului născut. Această observație pledează pentru o prezență apriorică a potențialității totalității[25], din care cauză este recomandat conceptul de entelehie. Dar în măsura în care procesul de individuație decurge în mod empiric ca o sinteză, e ca și cum ceva deja existent s-ar mai recompune în mod paradoxal. Datorită acestui aspect se poate folosi expresia „sinteză“.

d. Unitate și multiplicitate a motivului copilului

În fenomenologia variată a motivului „infans“, trebuie distinse unitatea și multiplicitatea formelor în care apare. Dacă este vorba, de exemplu de mulți homunculi, pitici, băieți etc., care nu sunt caracterizați în mod individual, există probabilitatea unei disocieri. Întâlnim asemenea forme mai ales în schizofrenie, a cărei esență constă în fragmentarea personalității. Multitudinea de copii reprezintă atunci produsul dizolvării personalității. Dacă multiplicitatea apare la normali, atunci este vorba de reprezentarea unei sinteze încă neîmplinite a personalității. Personalitatea (respectiv „sinele“) se găsește atunci pe treapta multiplicității, adică este prezent un eu care poate să-și trăiască totalitatea nu în cadrul propriei personalități, ci în comunitate cu familia, rudele sau națiunea; este încă în stare de identitate inconștientă cu multiplicitatea grupului. Biserica ține seamă de această stare universal

23 „Traumsymbole des Individuationsprozeßes“ (*Psychologie und Alchemie*, partea a doua) și *Psychologie und Religion* (paragr. 108 și urm.).

24 *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* (paragr. 398 și urm.; vezi și *Aion*, capitolul 4).

25 *Psychologie und Alchemie* (paragr. 328 și urm.).

răspândită prin învățătura despre *corpus mysticum* și natura de membru a individului.

Dacă motivul infans apare în forma unității, este vorba de o sinteză a personalității inconștiente și deci deocamdată deja împlinite, care nu înseamnă, practic, că orice e inconștient, decât o posibilitate.

e. Zeu copil și copil erou

„Copilul" are când aspectul zeității copil, când pe cel al eroului tânăr. Ambele tipuri au în comun nașterea miraculoasă și primele destine ale copilăriei, abandonul și pericolul reprezentat de urmăritori. Zeul este supranatural pur, eroul are o esență omenească, dar înălțată până la granița supranaturalului („jumătate zeu"). În timp ce zeul, în relația sa intimă cu animalul simbolic, personifică inconștientul colectiv încă neintegrat în esența umană, eroul cuprinde în supranaturalul său esența umană și reprezintă de aceea o sinteză a inconștientului („divin", adică încă neumanizat) și a conștiinței umane. El reprezintă o anticipare potențială a unei individuații care se apropie de totalitate.

Destinele „copilului" pot fi privite din această cauză ca reprezentări ale acelor evenimente psihice care au loc în cazul entelehiei sau apariției „sinelui". „Nașterea miraculoasă" încearcă să descrie felul trăirii nașterii. Cum este vorba de o apariție psihică, totul trebuie să se întâmple într-un mod neempiric deci, de exemplu, printr-o naștere feciorelnică sau prin zămislire miraculoasă, sau prin naștere prin organe nenaturale. Motivul „înfățișării sărăcăcioase", al faptului de a fi predat, abandonat, pus în pericol etc. încearcă să reprezinte posibilitatea precară a existenței psihice, adică enorma dificultate de a atinge acest bun suprem. De asemenea, prin aceasta este caracterizată și inconștiența și neajutorarea acelei dorințe de viață care constrânge tot ceea ce crește să se supună legii autoîmplinirii cât mai complete, proces căruia îi stau în cale obstacolele reprezentate de influențele mediului în forme extrem de variate. Mai ales amenințarea particularității proprii prin balauri și șerpi indică pericolul că dobândirea conștiinței va fi înghițită din nou de sufletul instinctiv, de inconștient. Vertebratele inferioare sunt de mult simbolurile preferate pentru fundamentul psihic colec-

tiv[26], a cărui localizare anatomică coincide cu centrii subcorticali, cerebelul şi măduva spinării. Aceste organe formează şarpele.[27] Visele cu şerpi apar deci de regulă în cazul devierilor conştiinţei de la fundamentul instinctual.

Motivul „mai mic decât ceea ce e mic, dar mai mare decât marele" indică inconştienţa faptelor totalizatoare, dar şi minunate ale „copilului". Acest paradox aparţine esenţei eroului şi traversează ca un fir roşu întregul său destin. Este capabil de a înfrunta cel mai mare pericol, dar este doborât în cele din urmă de „nesemnificativ": Baldur din cauza vâscului, Maui din cauza râsului unei păsărele, Siegfried din cauza singurului loc vulnerabil, Hercule din cauza cadoului făcut de soţia sa, alţii din cauza trădării etc.

Fapta principală a eroului este învingerea monstrului întunericului: este victoria sperată şi aşteptată a conştiinţei asupra inconştientului. Ziua şi lumina sunt sinonime ale conştiinţei, noaptea şi întunericul ale inconştientului. Conştientizarea este cea mai puternică trăire din toate timpurile, căci astfel a luat naştere lumea despre a cărei existenţă nu se ştia nimic înainte. „Şi Dumnezeu a zis: să fie lumină!" este proiecţia acelei trăiri originare a conştiinţei care se desparte de inconştient. La primitivii de astăzi starea de fapt sufletească este încă periclitată, iar „pierderea sufletului" este o afecţiune psihică tipică, ce obligă medicina primitivă la variate intervenţii psihoterapeutice. De aceea deja copilul se caracterizează prin fapte care indică ţelul învingerii întunericului.

3. FENOMENOLOGIA SPECIALĂ A ARHETIPULUI INFANS

a. Abandonul copilului

Părăsirea, abandonarea, periclitarea etc. aparţin pe de o parte imaginii începutului nesemnificativ şi pe de altă parte naşterii misterioa-

26 Vertebratele superioare simbolizează în principal afecte.
27 Această semnificaţie a şarpelui se găseşte deja la HIPPOLYTOS, *Refutatio*, IV, 49-51. Vezi şi LEISEGANG, *Die Gnosis*, p. 146.

se și miraculoase. Acest enunț descrie o anumită trăire psihică de natură creatoare, care are ca obiect apariția unui conținut nou și încă necunoscut. În psihologia individului este vorba mereu într-un asemenea moment de o situație conflictuală pasională, din care nu există aparent nici o ieșire — pentru conștiință, căci pentru aceasta este valabil „tertium non datur“ (terțul este exclus)[28]. Din ciocnirea contrariilor, psihicul inconștient realizează mereu un terț de natură irațională, care este neașteptat și de neconceput pentru conștiință. Se prezintă într-o formă care nu corespunde nici lui da, nici lui nu, și de aceea este respinsă de ambii. Conștiința nu cunoaște contrariile și de aceea nu recunoaște nici unificatorul. Dar cum rezolvarea conflictului prin unirea contrariilor este de o semnificație vitală și este și dorită de conștiință, se ivește bănuiala creației semnificative. De aici ia naștere caracterul numinos al „copilului“. Un conținut semnificativ, dar necunoscut are mereu o influență secretă fascinantă asupra conștiinței. Noua formă este totalitate în devenire; ea este pe drumul spre totalitate, cel puțin în măsura în care întrece în „totalitate“ conștiința sfâșiată de contrarii și îi este deci superioară acesteia prin completitudine. De aceea tuturor „simbolurilor unificatoare“ le revine o semnificație izbăvitoare.

Din această situație ia naștere „copilul“ ca un conținut simbolic, eliberat în mod clar de legătura cu baza (mama), respectiv izolat, trăgând-o și pe mamă în situația periclitată, amenințat pe de o parte de atitudinea deviantă a conștiinței, pe de altă parte de *horror vacui* al inconștientului, care este pregătit să-și înghită toți născuții săi, căci pe aceștia i-a produs din joacă, iar distrugerea este parte a jocului. Nimic în lume nu se arată binevoitor noii nașteri, dar ea este totuși realizarea cea mai prețioasă și de viitor a naturii originare înseși, în măsura în care înseamnă în ultimă instanță o autorealizare mai înaltă. De aceea natura, lumea instinctuală însăși, își apropriază „copilul“: el este hrănit sau protejat de animale.

„Infans“ înseamnă ceva care devine independent. El nu poate deveni fără a se desprinde de origine: părăsirea este deci o condiție necesară, nu numai un fenomen secundar. Conflictul nu este depășit în

28 *Psychologische Typen* (paragr. 249 și urm. — un terț nu există).

cazul în care conștiința rămâne captivă contrariilor; de aceea este nevoie de un simbol care să-i arate necesitatea desprinderii de origine. În timp ce simbolul „infans" fascinează și cuprinde conștiința, apare efectul salvator în conștiință și se îndeplinește acea separare de situația conflictuală de care conștiința nu a fost capabilă. Simbolul este anticipare a unei stări a conștiinței care abia acum se naște. Atât timp cât aceasta nu este realizată, „copilul" rămâne o proiecție mitologică, ce necesită repetiție cultuală și înnoire rituală. Copilul Isus este, de exemplu o necesitate cultuală atâta timp cât majoritatea oamenilor încă nu este capabilă să realizeze psihologic propoziția „dacă nu deveniți ca și copiii". Cum aici este vorba de dezvoltări și tranziții deosebit de grele și de periculoase, nu este de mirare că aceste figuri rămân vii secole sau milenii de-a rândul. Tot ceea ce ar trebui să fie omul, în sens pozitiv sau negativ, dar încă nu poate fi, trăiește ca formă mitologică și ca anticipație alături de conștiința sa, fie ca proiecție religioasă, fie — ceea ce e mai periculos — ca niște conținuturi ale inconștientului, care se proiectează spontan asupra unor obiecte incongruente, de exemplu asupra unor învățături și acțiuni igienice sau care „promit vindecarea". Toate acestea reprezintă un înlocuitor mitologic rațional, care din cauza nenaturaleții sale mai mult dăunează omului în loc să-l sprijine.

Situația conflictuală fără ieșire, din care rezultă „copilul" ca terț irațional, este desigur o formulă care corespunde numai unei etape de dezvoltare psihologice, adică moderne. Ea nu poate fi aplicată ca atare asupra vieții sufletești a primitivului; chiar și numai pentru faptul că perimetrul conștiinței infantile a primitivului exclude încă o lume întreagă de posibilități de trăiri psihice. Conflictul moral modern este pe treapta naturală a primitivului încă o stare de restriște obiectivă care are o semnificație amenințătoare. De aceea, nu puține figuri ale copilului sunt *aducătoare de cultură* și deci identificate cu factori culturali ajutători, cu focul[29], metalul, grâul, porumbul etc. Ca iluminatori, adică cei care înmulțesc conștiința, ei înving întunericul, adică starea anterioară inconștientă. Conștiința mai înaltă, ca știință despre ce este

29 Chiar și Cristos are o natură de foc („Cine mi-e aproape, e aproape de foc": ORIGENES, *Homiliae in Ieremiam*, XX, 3, citat în: PREUSCHEN, *Antilegomena*, p. 44); la fel și Sfântul Spirit.

conştient în prezent, are o semnificaţie identică cu singurătatea cosmică. Singurătatea exprimă opoziţia dintre purtătorul sau simbolul conştiinţei înalte şi mediul înconjurător al acestuia. Învingătorii întunericului se găsesc departe în preistorie, ceea ce indică (împreună cu alte legende) faptul că a existat şi o *ananghie originară psihică*, şi anume *inconştienţa*. Din această sursă provine „iraţionala teamă de întuneric" a primitivilor de azi. Am găsit la un trib din Mount Elgon o formă de religie care corespunde unui optimism panteist. Această convingere era suspendată de la şase seara până la şase dimineaţa şi înlocuită de teamă, căci noaptea domneşte fiinţa întunericului Ayik, „cel care produce teama". Ziua nu existau în zonă şerpi uriaşi, dar noaptea ei bântuiau peste tot. Noaptea întreaga mitologie se dezlănţuia.

b. Invincibilitatea copilului

Un paradox frapant în toate miturile copiilor este că pe de o parte „copilul" este abandonat inconştient unor duşmani mult mai puternici decât el şi este ameninţat de pericolul constant al extincţiei, iar pe de altă parte dispune de puteri care întrec cu mult măsura omenească. Acest enunţ este legat strâns de faptul psihologic că pe de o parte „copilul" este „neînsemnat", adică necunoscut, „numai un copil", iar pe de altă parte este divin. Din punct de vedere al conştiinţei, este vorba de un conţinut aparent nesemnificativ, căruia nu i se încredinţează nici un caracter dezlegător sau salvator. Conştiinţa este prinsă în situaţia sa conflictuală, iar puterile care se luptă acolo par atât de mari, încât conţinutul „copil" nu are nici o legătură cu factorii conştiinţei. De aceea este lesne trecut cu vederea şi cade iarăşi în inconştient. De asta cel puţin ar trebui să ne temem, dacă lucrurile s-ar petrece conform aşteptărilor conştiinţei. Mitul subliniază că nu acesta e cazul, ci că acestui „copil" îi revine o putere superioară şi că se impune în mod neaşteptat, în ciuda tuturor pericolelor. „Infans" apare ca o naştere a inconştientului din sânul acestuia, conceput din baza naturii umane, sau şi mai bine din natura vie. El personifică puteri ale vieţii dincolo de perimetrul strâmt al conştiinţei, drumuri şi posibilităţi de care conştiinţa în unilateralitatea ei nu ştie şi o totalitate care include

adâncurile naturii. El reprezintă avântul cel mai puternic și inevitabil al ființei, și anume cel al autorealizării. Este un *nu se poate altfel* înzestrat cu toate puterile instinctuale naturale, în timp ce conștiința este prinsă constant într-un presupus se poate altfel. Impulsul și compulsiunea autorealizării este legitate a naturii și de aceea are o putere de neînfrânt, chiar dacă începutul efectului ei este mai întâi nesemnificativ și improbabil. Puterea se exteriorizează în minunile copilului erou, mai târziu în athla („lucrările") *figurii sclavului* (tipul Hercule), în care eroul a depășit inconștiența „copilului" dar se află încă într-o poziție nesemnificativă. Figura sclavului conduce de regulă la epifania propriu-zisă a eroului semidivin. În mod special avem în alchimie o transformare a motivului asemănătoare, și anume în sinonimele lui lapis. Ca *materia prima* el este „lapis exilis et vilis". Ca substanță a transformării apare ca „servus rubeus" sau „fugitivus" și în sfârșit dobândește într-o adevărată apoteoză demnitatea unui „filius sapientiae" sau „deus terrenus", o „lumină peste toate luminile", o putere care conține în sine toate puterile superiorului și inferiorului. El devine „corpus glorificatum", care a dobândit incoruptibilitate eternă și a devenit panaceu („Mântuitor!").[30] Mărimea și invincibilitatea „copilului" este legată în speculația indică de ființa lui atman. Acesta corespunde celui „mai mic decât ceea ce este mic și mai mare decât marele". Sinele ca fenomen individual este „mai mic decât micul", ca echivalent al lumii este „mai mare decât marele".[31] Sinele ca pol opus, ca „altul" absolut al lumii, este *conditio sine qua non* a cunoașterii lumii și a conștiinței subiectului și obiectului. Este a fi altul psihic, care face posibilă conștiința. Identitatea nu face posibilă conștiința, numai separarea, desprinderea și pasionata stare de a-fi-în-opoziție pot realiza conștiința și cunoașterea. Introspecția indiană a cunoscut de timpuriu această stare de lucruri și a identificat subiectul cunoașterii cu subiectul

30 Piatra minusculă și nesemnificativă — sclavul roșu sau fugitiv — fiul înțelepciunii — zeu pământean — corp glorificat. — Materialul este adunat în: *Psychologie und Alchemie*, partea a doua și a treia. Mercur ca servitor în parabola lui EIRENAEUS PHILALETHES, *Erklärung der Hermetisch Poetischen Werke Herrn Georgii Riplaei*, pp. 131 și urm.

31 Vezi Katha-Upanișad în: *Sacred Books of the East* XV, p. 11, tradus și comentat în: *Psychologische Typen*, paragr. 342.

existenţei. Conform atitudinii predominant introvertite a gândirii indiene, obiectul a pierdut atributul realităţii absolute şi a devenit deseori simplă aparenţă. Atitudinea spirituală greco-occidentală nu s-a putut elibera de convingerea existenţei absolute a lumii. Aceasta s-a întâmplat cu preţul semnificaţiei cosmice a sinelui. Chiar şi astăzi îi este greu omului occidental să recunoască necesitatea psihologică a unui subiect transcendent al cunoaşterii ca pol opus al universului empiric, deşi presupoziţia existenţei unui sine suprapus lumii, cel puţin ca *punct de oglindire*, este necesară din punct de vedere logic. Indiferent de atitudinea filosofiei care refuză sau care admite ceva condiţionat, există şi în psihicul nostru inconştient tendinţa compensatoare de a realiza un simbol al sinelui în semnificaţia sa cosmică. Aceste eforturi se desfăşoară în formele arhetipale ale mitului eroului, aşa cum se poate observa uşor la fiecare proces de individuaţie.

Fenomenologia naşterii „copilului" trimite mereu către o stare originară psihologică a necunoaşterii, deci a întunericului sau crepusculului, a nediferenţierii subiectului şi obiectului, a identităţii inconştiente a omului şi lumii. Din această stare de nediferenţiere ia naştere oul de aur, care este atât om cât şi lume, şi totuşi nici unul, nici altul, ci un terţ iraţional. Conştiinţei crepusculare a primitivului i se pare că oul provine din sânul marii lumi şi deci ar fi un eveniment cosmic şi obiectiv-extern. Conştiinţa diferenţiată, dimpotrivă, înţelege că oul nu este altceva decât un simbol provenit din psihic, sau — şi mai rău — o speculaţie voluntară şi deci „nimic altceva" decât o fantasmă primitivă, căreia nu îi revine nici o „realitate". Psihologia medicală a prezentului concepe în legătură cu „fantasmata" altceva. Ea ştie ce tulburări funcţionale corporale pe de o parte şi ce consecinţe psihice devastatoare pe de altă parte au simplele „fantasme". „Fantasmele" sunt exteriorizările naturale ale inconştientului. Dar cum inconştientul este psihicul tuturor complexelor funcţionale autonome ale corpului, „fantasmele" sale au o semnificaţie etiologică care nu trebuie subestimată. Din psihopatologia procesului de individuaţie ştim că formarea simbolurilor este deseori legată de tulburări corporale psihogene, care sunt resimţite ca foarte „reale". Fantasmele sunt în domeniul medical lucruri *reale*, pe care psihoterapeutul trebuie să le ia în serios. El nu poate refuza orice drept acelor

fantasmata primitive care, datorită realității lor, își proiectează conținutul în lumea exterioară. La urma urmei și corpul omenesc este făcut din substanța lumii, și într-o asemenea substanță fantasmele se revelează; fără acestea nu pot fi experimentate. Fără substanță, ele ar fi ca o rețea abstractă de cristal într-o apă-mamă, în care procesul de cristalizare nu a început încă.

Simbolurile sinelui iau naștere în adâncul corpului și exprimă deseori substanțialitatea acestuia ca și structura conștiinței care percepe. Simbolul este corp viu, corpus et anima; de aceea „infans" este o formulă atât de potrivită pentru simbol. Unicitatea psihicului este o mărime realizată nu total, dar constant, care este în același timp baza inevitabilă a oricărei conștiințe. „Straturile" adânci ale psihicului pierd o dată cu creșterea adâncimii și obscurității unicitatea individuală. Ele devin în „jos", adică o dată cu apropierea de sistemele funcționale autonome, mai colective, pentru a deveni universale și totodată pentru a se dizolva în substanțialitatea corpului, și anume în corpurile chimice. Carbonul corpului este chiar carbon. În acest sens îi dau dreptate lui KERÉNYI când spune că în simbol vobește *lumea însăși*. Cu cât simbolul este mai arhaic și mai „adânc", adică mai fiziologic, cu atât este mai colectiv și universal, mai „substanțial". Cu cât este mai abstract, mai diferențiat și mai specific, cu atât se apropie de natura excepționalității și unicității conștiente și cu atât mai mult a îndepărtat esența sa universală. În conștiință există pericolul de a deveni simplă alegorie, care nu depășește cadrul concepției conștiente, fiind astfel abandonat tuturor posibilelor încercări explicative raționaliste.

c. Hermafroditismul copilului

Este un fapt remarcabil că probabil majoritatea zeilor cosmogonici au o natură bisexuală. Hermafroditul nu înseamnă nimic altceva decât o unire a celor mai puternice și mai evidente contrarii. Această unire indică starea spirituală primitivă, la începutul căreia diferențele și contrariile nu erau nici separate, nici șterse. O dată cu creșterea luminozității conștiinței apar și contrariile ca fiind mai clar despărțite. Dacă hermafroditul n-ar fi decât un produs al nediferențierii primitive, ar fi de

așteptat ca o dată cu procesul de culturalizare el să dispară. Dar nu se întâmplă în nici un caz așa; dimpotrivă, și imaginația treptelor culturale înalte s-a preocupat de această reprezentare, așa cum putem observa din filosofia greacă târzie și sincretică a gnosticismului. În filosofia medievală a naturii un rol semnificativ este jucat de hermafroditul Rebis. Și recent auzim încă de androginia lui Cristos în mistica catolică.[32]

Aici nu mai poate fi vorba de prezența unei fantasme primitive, de o contaminare originară a contrariilor. Reprezentarea originară a devenit mai degrabă, așa cum putem observa în lucrările medievale[33], un *simbol al unirii constructive a contrariilor*, un „simbol unificator“ propriu-zis. Simbolul, în semnificația sa funcțională, nu mai indică înapoi, ci înainte către un țel încă neatins. Nepreocupat de monstruozitatea sa, hermafroditul a devenit treptat un mântuitor care depășește conflictele, semnificație pe care a dobândit-o pe o treaptă culturală relativ timpurie. Această semnificație vitală explică de ce imaginea hermafroditului nu s-a stins în preistorie, ci, dimpotrivă, s-a putut afirma de-a lungul secolelor, o dată cu adâncirea conținutului simbolic. Faptul că o reprezentare atât de arhaică a atins o asemenea înălțime a semnificației indică nu numai forța vitală a ideilor arhetipale, ci demonstrează și corectitudinea principiului de bază că arhetipul este un intermediar unificator între baza inconștientă și conștiință. El aruncă o punte între conștiința prezentului amenințată de dezrădăcinare și totalitatea preistorică naturală, inconștient-instinctivă. Prin această intermediere, unicitatea, excepționalitatea și unilateralitatea conștiinței individuale a prezentului sunt legate mereu de precondiționările naturale și originare. Progresul și dezvoltarea nu sunt idealuri de negat; dar ele își pierd sensul când omul în noua sa stare este numai un fragment din sine însuși și lasă tot ce e fundamental și esențial în umbra inconștientului, într-o stare de primitivitate sau chiar de barbarie. Conștiința disociată de bazele sale, incapabilă de a împlini sensul noii stări, cade ușor într-o stare care este mai rea decât cea de care voia să o elibereze înnoirea — *exempla sunt odiosa*! Lui FRIEDRICH SCHILLER i-a devenit pentru prima oară clară această problemă; dar nici contemporanii, nici

32 KOEPGEN, *Die Gnosis des Christentums*, pp. 315 și urm.

33 Lapisul ca mediator și medium; vezi *Tractatus aureus cum scholiis* în: MANGETUS, *Bibl. Chem.* I, p. 408b, și *Art. aurif.*, p. 641.

urmașii săi nu au fost în stare să tragă vreo concluzie. În schimb, se vrea mai mult ca oricând să se educe copiii. De aceea am bănuiala că *furor paedagogicus* ar fi un binevenit drum secundar, care se învârte în jurul problemei ridicate de SCHILLER, și anume *educarea educatorului.* Copiii sunt educați de ceea ce *este* adultul, și nu de ceea ce trăncănește el. Credința general răspândită în cuvinte este o adevărată boală a sufletului, căci o asemenea superstiție deviază de la fundamentele omului și duce la o identificare fără leac a personalității cu „sloganul" în care se crede. Între timp tot ceea ce se zice că a fost depășit de progres alunecă tot mai adânc în inconștient, de unde în cele din urmă ia naștere starea primitivă a identității cu masa. Și această stare devine atunci realitate în locul progresului sperat.

Ființa originară bisexuată devine în cursul dezvoltării culturale simbolul unității personalității, al sinelui, în care conflictul contrariilor se liniștește. Ființa originară devine în acest fel *scopul* îndepărtat al autorealizării ființei umane, fiind încă de la început o proiecție a totalității inconștiente. Totalitatea umană constă dintr-o unire a personalității conștiente și inconștiente. Așa cum fiecare individ rezultă din gene atât masculine cât și feminine și fiecare sex e determinat de predominanța genelor corespunzătoare, la fel în psihicul bărbatului numai conștiința este masculină, iar inconștientul este feminin. La femeie lucrurile stau invers. Am redescoperit și reformulat acest fapt în teoria mea asupra *animei.*[34] Dar ea era cunoscută de mult timp.

Ideea unei *coniunctio* a masculinului și femininului, care a ajuns concept așa-zis tehnic în filosofia hermetică, apare ca *mysterium iniquitatis* deja în gnosticism, probabil influențat de veterotestamentara „căsătorie divină", așa cum, de exemplu, a realizat-o Hosea.[35] Aceasta e indicată nu numai de anumite obiceiuri transmise[36], ci și de citatul din Evanghelie în a doua *scrisoare către Clemens*: „Când cei doi vor fi unul, și ceea ce e afară ca ceea ce e înăuntru, și masculinul cu femininul, nici masculin, nici feminin."[37] Acest Logion este introdus la CLE-

34 *Psychologische Typen*, Definiții, vezi suflet, și *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* (partea a doua, cap. 2, paragr. 296 și urm.).

35 *Hosea*, 1, 2 și urm.

36 Vezi FENDT, *Gnostische Mysterien.*

37 HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, pp. 176, 12.

MENS ALEXANDRINUS cu următoarele cuvinte: „Când ați călcat (cu picioarele) învelișul rușinii...“[38], ceea ce se referă la corp, căci CLEMENS, ca și CASSIAN (de la care s-a preluat citatul), ca și PSEUDO-CLEMENS interpretează cuvântul în mod spiritual, în opoziție cu gnosticii, care, după cum se pare, luau *coniunctio* ceva cam literal. Însă erau îngrijorați că, prin practica abortus și a altor restricții, sensul biologic al activității lor nu depășea în greutate semnificația religioasă a ritului. În timp ce în mistica bisericească imaginea originară a *hieros gamos* era sublimată la cea mai mare înălțime și se apropia numai ocazional, ca la MECHTHILD VON MAGDEBURG[39], cel puțin senzorial, de *physis*, ea a rămas peste tot vie și obiect al unei deosebite preocupări psihice. Desenele simbolice ale lui OPICINIUS DE CANISTRIS[40] ne oferă în această privință o interesantă perspectivă despre felul în care imaginea originară servea unirii contrariilor chiar și în stare patologică. În filosofia hermetică ce domina Evul Mediu, *coniunctio* se realiza în întregime în domeniul *physis* în teoria firește abstractă a „coniugium Solis et Lunae“, care, în ciuda fanteziei imaginare, dădea ocazia antropomorfizării.

În această situație este de înțeles când în psihologia modernă a inconștientului imaginea originară apare în forma opoziției masculin–feminin, și anume ca conștiință masculină și inconștient personificat feminin. Prin conștientizarea psihologică, imaginea se complică nu în mod neînsemnat. În timp ce știința veche era aproape exclusiv un domeniu în care nu se putea proiecta decât inconștientul bărbatului, noua psihologie a trebuit să recunoască și existența unui psihic feminin autonom. Însă aici lucrurile stau exact pe dos: o conștiință feminină e în opoziție cu un inconștient personificat masculin, care nu mai poate fi desemnat ca *anima*, ci mai degrabă ca *animus*. Cu această descoperire s-a complicat și problema *coniunctio*.

La origine viața acestui arhetip se desfășura în întregime în domeniul magiei fertilității și de aceea a rămas mult timp un simplu fenomen biologic cu nici un alt scop în afară de cel al fertilizării. Dar deja în Antichitatea timpurie semnificația simbolică a actului pare să se fi multiplicat. Astfel, de exemplu, realizarea personificată a *hieros*

38 CLEMENS, *Stromata*, III, 13, 92 [și HENNECKE, l.c., p. 23).

39 *Lumina curgătoare a divinității.*

40 SALOMON, *Opicinius de Canistris.*

gamos ca acțiune de cult a devenit nu numai *mysterium*, ci chiar simplă presupunere.[41] Așa cum am văzut, și gnosticismul a făcut eforturi pentru a subordona fiziologicul metafizicului. În biserică, *coniunctio* este retrasă din domeniul *physis*, iar în filosofia naturii a devenit „theoria" abstractă. Această dezvoltare înseamnă o transformare treptată a arhetipului într-un proces sufletesc, care poate fi desemnat teoretic ca o combinație de procese conștiente și inconștiente.[42] Din punct de vedere practic, cazul nu este atât de simplu, căci de regulă inconștientul feminin al bărbatului este proiectat asupra unei femei, iar inconștientul masculin al femeii este proiectat asupra unui bărbat. Clarificarea acestei problematici este special psihologică și nu mai aparține explicării hermafroditului mitologic.

d. Copilul ca ființă a începutului și sfârșitului

După moartea sa, Faust este luat ca băiat în „corul băieților fericiți". Nu știu dacă în această ciudată reprezentare GOETHE s-a referit la acei amorași antici sepulcrali. Nu ar fi de neconceput. Figura cucullatus indică ceea ce e învăluit, adică invizibil, geniul singuraticului, care apare într-o nouă viață în hora copilărească, înconjurat de figurile marine ale delfinilor și zeilor mării. Marea este simbolul preferat al inconștientului, mama a orice e viu. Așa cum „copilul" are în anumite circumstanțe (ca, de exemplu, în cazul lui Hermes și dactililor) o legătură apropiată cu falusul ca simbol al creatorului, tot așa apare iar în falusul sepulcral ca simbol al unei înnoite concepții.

De aceea „copilul" este și „renatus in novam infantiam". Nu este numai o ființă a începutului, ci și a sfârșitului. Ființa începutului exista înainte de oameni, iar ființa sfârșitului este după oameni. Din punct de vedere psihologic, enunțul înseamnă că acest „copil" sim-

41 Vezi acuzația episcopului ASTERIUS (FOUCART, *Mystères d'Eleusis*, cap. XX). Conform relatării lui HIPPOLYTUS, hierofantul a devenit chiar impotent după consumarea unei băuturi din cucută. Semnificații asemănătoare au autocastrările preoților din slujba zeiței mamă.

42 Asupra disputei cu inconștientul vezi *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, prima parte, cap. 2 (paragr. 221 și urm.)

bolizează ființa preconștientă și postconștientă a omului. Ființa sa preconștientă este starea inconștientă a copilăriei timpurii, ființa postconștientă este o anticipare *per analogiam* dincolo de moarte. În această reprezentare se exprimă esența cuprinzătoare a totalității sufletești. Totalitatea constă nu din perimetrul conștiinței, ci cuprinde în ea extensia nedeterminată și nedeterminabilă a inconștientului. Totalitatea este din punct de vedere empiric de o întindere de neprevăzut, mai bătrână și mai tânără decât conștiința și circumscriind-o pe aceasta în spațiu și timp. În cazul acestei constatări nu este vorba de speculație, ci de experiență sufletească nemijlocită. Procesul conștiinței este nu numai permanent însoțit, ci și deseori condus, sprijinit și întrerupt de procese inconștiente. Viața sufletească se afla în copil, încă înainte de a avea conștiință. Chiar și adultul spune și face lucruri de care abia mai târziu știe — dacă știe — ce înseamnă. Dar le-a spus și făcut ca și cum le-ar fi știut. Visele noastre ne spun constant lucruri de dincolo de opinia noastră conștientă (de aceea pot fi atât de bine folosite în terapia nevrozelor). Avem bănuieli și percepții din surse necunoscute. Temeri, toane, intenții, speranțe ne copleșesc cu o cauzalitate indescifrabilă. Aceste experiențe concrete formează baza acelui sentiment că nu ne suntem cunoscuți suficient nouă înșine și a acelei bănuieli penibile că ne putem surprinde pe noi înșine.

Omul primitiv nu își este sieși o enigmă. Problema omului este ultima pe care omul a păstrat-o pentru sine. Dar primitivul are atât de mult suflet în afara conștiinței, încât experiența unui psihic aflat în afara sa este mult mai obișnuită decât pentru noi. Conștiința înconjurată de puteri psihice, apărată, purtată sau amenințată și trădată este o experiență originară a omenirii. Această experiență s-a proiectat în arhetipul infans, care exprimă totalitatea omului. El este părăsitul și abandonatul și în același timp puternicul-divin, începutul nesemnificativ și îndoielnic și sfârșitul triumfător. „Copilul etern" în om este o experiență de nedescris, o nepotrivire, un dezavantaj și o prerogativă divină, un imponderabil, care reprezintă valoarea și nonvaloarea ultimă.

4. REZUMAT

Sunt conștient că un comentariu psihologic al arhetipului infans rămâne simplă schiță fără o documentare exhaustivă. Dar cum este vorba de un tărâm psihologic nou, pe mine m-au interesat în primul rând delimitarea perimetrului posibil al problematicii ridicate de arhetip și descrierea, cel puțin ca rezumat, a diferitelor aspecte ale acestei probleme. Delimitări precise și formulări conceptuale stricte sunt pur și simplu imposibile în acest domeniu, căci fluxul întrepătrunderii reciproce aparține esenței arhetipurilor. Ele pot fi circumscrise numai aproximativ. Sensul lor viu reiese mai mult din totalitatea reprezentării lor decât dintr-o formulare singulară. Orice încercare a unei păreri clare se pedepsește imediat prin faptul că șterge luminozitatea nucleului semnificativ de neînțeles. Nici un arhetip nu poate fi redus la o formă simplă. El este un vas care nu poate fi niciodată golit sau umplut. El există în sine numai potențial și când ia o formă substanțială el nu mai este ce a fost odată. El persistă de-a lungul mileniilor și necesită mereu o nouă interpretare. Arhetipurile sunt elementele de neclintit ale inconștientului, dar ele își schimbă constant forma.

Este aproape lipsită de speranță încercarea de a desprinde un singur arhetip din rețeaua vie a sufletului, dar, în ciuda împletirii lor, ele formează unități ce pot fi înțelese intuitiv. Psihologia, ca multe alte exteriorizări ale sufletului, lucrează cu reprezentări și concepte care sunt deduse din structuri arhetipale și dau naștere, în mod corespunzător, unui mit destul de abstract. Psihologia traduce deci limba arhaică a mitului într-un mitologem modern, încă necunoscut ca atare, care formează un element al mitului „știință". Acțiunea „fără ieșire" este mit viu și trăit și de aceea satisfăcător, ba chiar vindecător, pentru oamenii cu un temperament corespunzător, în măsura în care ei au fost separați de fundamentele sufletului printr-o disociere nevrotică.

Arhetipul „infans" este întâlnit empiric în procesele de individuație spontane și terapeutice. Prima formă a „copilului" este de obicei inconștientă. În acest caz există o identificare a pacientului cu infantilismul său personal. Atunci apare (sub influența terapiei) o

mai mult sau mai puțin treptată separare și obiectivare a „copilului", deci o dizolvare a identității, cu o intensificare (deocamdată sprijinită tehnic) a formării fantasmelor, în care devin vizibile în mare măsură trăsături arhaice, adică mitologice. Cursul următor al transformării corespunde mitului eroului. De regulă lipsește motivul faptelor mari, dar amenințările mitice joacă un rol cu atât mai mare. De obicei apare în acest stadiu o identitate cu rolul, atrăgător din diferite motive, al eroului. Această identitate este deseori foarte perseverentă și problematică pentru echilibrul sufletesc. Dacă dizolvarea identității reușește, figura eroului poate, prin reducerea conștiinței la o dimensiune umană, să se diferențieze treptat până la simbolul sinelui.

În realitatea practică este vorba, desigur, nu numai despre simpla cunoaștere a acestor dezvoltări, ci de trăirea transformărilor. Starea de început a infantilismului personal arată imaginea „părăsitului", adică a copilului „neînțeles" și nedreptățit, care are pretenții arogante. Epifania eroului (a doua identificare) se arată într-o inflație corespunzătoare: o pretenție oarecare devine convingerea că respectivul este cineva deosebit; sau imposibilitatea împlinirii pretenției dovedește propria inferioritate, care favorizează rolul tolerantului eroic (o inflație negativă). În ciuda opoziției, ambele forme sunt identice, căci delirului de grandoare conștient îi corespunde o inferioritate inconștientă, compensatoare, iar inferiorității conștiente un delir de grandoare inconștient. (Nu există una fără alta.) Dacă obstacolul celei de-a doua identificări este trecut cu bine, atunci procesualitatea conștientă poate fi separată clar de cea inconștientă și procesualitatea inconștientă poate fi observată obiectiv. De aici ia naștere posibilitatea disputei cu inconștientul și astfel cea a sintezei elementelor conștiente și inconștiente ale cunoașterii și acțiunii. De aici rezultă deplasarea centrului personalității din eu în sine.[43]

În acest cadru psihologic se rânduiesc motivele părăsirii, invincibilității, hermafroditismului și ființei de început și sfârșit, ca niște categorii diferite ale trăirii și cunoașterii.

43 *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten.*

VII
DESPRE ASPECTUL PSIHOLOGIC AL FIGURII ZEIȚEI KORE

[Împreună cu o contribuție a lui KARL KERÉNYI („Kore") ca monografie (Albae Vigiliae VIII/IX) în Panteonul Instituției Academice, Amsterdam–Leipzig 1941, apărut sub titlul *Das göttliche Mädchen. Die Hauptgestalt der Mysterien von Eleusis in mythologischer und psychologischer Beleuchtung.* Apoi, împreună cu studiul precedent al acestui volum, ca: C.G. JUNG și KARL KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos / Eleusinische Mysterien* la aceeași editură, 1941. Ediție nouă sub același titlu de mai sus, dar cu subtitlul *Das göttliche Kind / Das göttliche Mädchen* la editura Rhein, Zürich, 1951.]

DESPRE ASPECTUL PSIHOLOGIC AL FIGURII ZEIŢEI KORE

Figura zeiţelor Demeter şi Kore, sub triplul aspect de fecioară, mamă şi Hecate, nu numai că nu e necunoscută psihologiei inconştientului, ci este şi o problemă practică. „Kore“ îşi are corespondentul psihologic în acele tipuri pe care le-am desemnat pe de o parte ca *sine* sau personalitate supraordonată, pe de altă parte ca *anima*. Pentru a explica aceste figuri, presupuse ca fiind necunoscute, trebuie să fac câteva observaţii de ordin general.

Psihologul trebuie să lupte cu aceleaşi greutăţi ca şi mitologul atunci când se pune problema unei definiţii exacte, respectiv a unei informaţii neechivoce şi precise. Clară şi neechivocă este numai imaginea însăşi, aşa cum se prezintă în contextul său obişnuit. În această formă dezvăluie tot ce conţine. Dar când se încearcă obţinerea prin abstracţie a „esenţei proprii“ a imaginii, atunci aceasta devine neclară şi se risipeşte ca un fum. Pentru a înţelege funcţia ei vie, trebuie lăsată, ca fiinţă vie, în complexitatea ei naturală, fără să se facă cercetări ştiinţifice asupra anatomiei cadavrului ei sau asupra arheologiei ruinelor sale. Prin aceasta nu trebuie negată îndreptăţirea acestor metode, dacă sunt aplicate acolo unde este logic.

În cazul copleşitoarei complexităţi a fenomenelor psihice, punctul de vedere fenomenologic pur este fără îndoială, pe termen lung, singurul posibil şi de la care ne putem aştepta la succes. „De unde“ vin lucrurile şi „ce“ sunt ele sunt întrebări care duc deseori la interpretări premature tocmai în domeniul psihologiei. Asemenea speculaţii se bazează mai degrabă pe premise inconştiente ale concepţiei despre lume

a celui care le formulează decât pe natura însăși a fenomenelor. Domeniul fenomenelor psihice produse de procese inconștiente este așa de bogat și de variat, încât prefer să descriu descoperirile și observațiile și, când e posibil, să le clasific, adică să le ordonez în anumite tipuri. Aceasta este metodica științelor naturii care se folosește peste tot unde este vorba de un material variat și încă neordonat. Se poate pune la îndoială utilitatea sau oportunitatea categoriilor sau tipurilor folosite, dar nu și justețea metodei.

Cum observ și cercetez de decenii produsele inconștientului în cel mai larg sens al termenului, și anume visele, fantasmele, viziunile și ideile delirante, nu pot să nu recunosc anumite regularități, adică *tipuri*. Există tipuri de *situații* sau de *figuri*, care se repetă deseori după o anumită logică. De aceea folosesc conceptul de *motiv*, pentru a desemna aceste repetiții. Astfel, există nu numai vise tipice, ci și motive tipice în vise. Acestea pot fi, cum am spus, situații sau figuri. Printre cele din urmă există figuri umane care se pot subordona unei serii de tipuri: principalele sunt — conform opiniei mele[1] — umbra, bătrânul, copilul (inclusiv ca tânăr erou), mama („mama originară" și „mama htonică") drept personalitate supraordonată („demonică" deci) și opusul corespunzător ei, fecioara, apoi *anima* la bărbat și *animus* la femeie.

Cu enumerarea tipurilor desigur că nu s-au epuizat toate cazurile care prezintă o regularitate statistică în această privință. Figura Korei, care ne interesează pe noi, aparține, când e observată la bărbat, tipului „*anima*"; când e observată la femeie, tipului „personalitate supraordonată". O proprietate esențială a figurilor psihice este că sunt duble sau sunt capabile de a se dubla; în orice caz sunt bipolare și oscilează între semnificația lor pozitivă și cea negativă. Astfel, personalitatea „supraordonată" poate să apară și sub aspect contrafăcut, precum Mefistofel, care, ca personalitate, este de fapt mult mai pozitiv decât Faust, ambi-

1 După câte știu nu au fost făcute și alte propuneri. Critica s-a mulțumit să ne asigure că nu există astfel de arhetipuri. Sigur că nu, la fel cum în natură nu există un ordin al plantelor! Totuși oare se va nega apariția familiilor naturale de plante? Sau vor fi contestate apariția și repetiția constantă a anumitor asemănări morfologice și funcționale? În cazul formelor tipice ale inconștientului este vorba de ceva asemănător în principiu. Este vorba de forme prezente *a priori* sau norme biologice ale activității sufletești.

țiosul sec și irațional; o altă figură negativă este acel Degețel sau prostul din povești. La femeie, figura corespunzătoare lui Kore este de regulă o figură dublă, și anume o mamă și o fecioară; adică uneori apare ca una, alteori ca cealaltă. Din acest fapt aș putea conchide, de exemplu, că la elaborarea mitului Demeter–Kore influența feminină a copleșit-o pe cea masculină în așa măsură, încât acesteia din urmă aproape că nu îi revine nici o însemnătate. Rolul bărbatului în mitul lui Demeter este de fapt numai acela de răpitor și violator.

În practică, figura Korei apare la femeie ca tânără fecioară necunoscută; nu rareori ca Gretchen și mamă nelegitimă.[2] O nuanță frecventă este cea de dansatoare, pentru a cărei elaborare se face uz de cunoștințe clasice: atunci fecioara apare ca o coribantă, ca o bacantă sau ca o nimfă. O varietate nu foarte rară este cea a sirenei, care își trădează caracterul supranatural prin coada de pește. Frecvent, figura Korei și de asemenea cea a mamei alunecă spre regnul animal, ai cărui reprezentanți favoriți sunt pisica sau șarpele, sau ursul, sau un monstru subteran negru, cum e crocodilul, sau ființe de felul salamandrei sau șopârlei.[3] Neajutorarea tinerei fecioare o expune pe aceasta tuturor pericolelor posibile, de exemplu să fie devorată de monștri sau sacrificată ritual, ca un animal de jertfă. Deseori, copila nevinovată devine victima unor orgii sângeroase, îngrozitoare, ba chiar obscene. Uneori este vorba de o adevărată Nekyia, o coborâre în infern și o căutare a „comorii greu de obținut", ocazional legată de orgii sexuale rituale sau de ofrande de sânge menstrual aduse lunii. E de remarcat faptul că torturile și acțiunile obscene sunt executate de o „mamă htonică". Au loc beții și băi de sânge[4], crucificări, de asemenea. Figura fecioarei ce poate fi ob-

2 Concepția personalistă interpretează asemenea vise ca „împliniri ale dorinței". O asemenea interpretare pare multora ca fiind singura posibilă. Vise de acest fel apar însă în diferite circumstanțe ale vieții, chiar și acolo unde teoria împlinirii dorinței devine violență pură și arbitrară. Cercetarea motivelor în domeniul viselor mi se pare de aceea mai prudentă și mai corespunzătoare scopului.

3 Viziunea dublă a salamandrei, de care vorbește Benvenuto Cellini în biografia sa, corespunde unei proiecții a *animei*, ocazionată de muzica pe care o făcea tatăl. Vezi Goethe, *Werke* XXXIV, p. 20, și Jung, *Psychologie und Alchimie*, paragr. 404.

4 Una dintre pacientele mele, a cărei dificultate principală era un complex matern negativ, a dezvoltat o serie fantasmatică despre o figură maternă primitivă, o indiană, care o învăța despre esența femeii. În aceste lecții se găsește un paragraf deosebit de-

servată în cazuistică se deosebește sensibil de vaga natură florală a Korei, în măsura în care figura modernă prezintă contururi mai nete și e departe de a fi atât de „inconștientă", așa cum o arată exemplele ce urmează.

Figurile corespunzătoare zeițelor Demeter și Hecate sunt figuri superioare ale mamei, uneori cu supraviețuire mai îndelungată, care acoperă spațiul dintre tipul Pietà până la tipul Baubo. Inconștientul femeii, care compensează candoarea convențională, se dovedește aici mult mai inventiv. Îmi amintesc doar foarte puține cazuri în care figura nobilă a zeiței Demeter să se manifeste în mod pur, într-o imagine ivită spontan din inconștient. Îmi amintesc de un caz în care a apărut o zeiță fecioară îmbrăcată în cel mai pur alb, dar ea ținea în mână o maimuță neagră. „Mama htonică" este mereu subpământeană și are uneori legături cu luna, fie prin sacrificiile de sânge amintite, fie prin sacrificii de copii, fie este împodobită cu cornul lunii.[5] În reprezentări desenate sau plastice, „mama" este întunecată până la negru sau roșie (culorile ei principale), are o expresie a feței primitivă, chiar animalică, forma se apropie deseori de idealul neolitic al acelei Venus din Brassempouy, respectiv al celei din Willendorf sau al Adormitei din Hal Saflieni. În di-

spre sânge, care sună astfel: „Viața femeii este apropiată sângelui. Fiecare lună îi amintește aceste lucru, iar nașterea este un lucru sângeros, distrugere și creație. O femeie poate concepe, dar noua viață nu e creația ei. În ultimă instanță, ea știe și se bucură de favoarea care i s-a făcut. Ea este o mică mamă, nu Marea Mumă. Dar imaginea ei e asemănătoare celei mari. Dacă ea înțelege acest lucru, este binecuvântată de natură, căci s-a supus într-adevăr și de aceea poate lua parte la hrănirea Marii Mume."

5 Deseori, luna este doar „acolo", ca de exemplu într-o fantasmă despre mama htonică sub forma „femeii albină" (Josephine D. Bacon, *In the Border Country*, pp. 14 și urm.): Cărarea ducea către o cabană mică de aceeași culoare ca și cei patru copaci mari care o înconjurau. Ușa era larg deschisă, și în mijloc, pe un scaun scund, stătea o bătrână învăluită într-o mantie lungă și o privea prietenos. Cabana era plină de zumzăitul albinelor. Într-un colț al cabanei era o fântână rece, adâncă, în care se oglindeau „o lună albă și stele mici". Ea a văzut întregul firmament în fântână. Femeia a somat-o să-și amintească îndatoririle vieții de femeie. — În yoga tantrică iese din Shakti cea adormită „un zumzăit ca cel al unui roi de albine" (Shatchakra Nirūpana, p. 29, în: Avalon, *The Serpent Power*). Vezi și mai jos (paragr. 352) dansatoarea, care se dizolvă într-un roi de albine. Albinele sunt legate și — ca alegorie — de Maria, așa cum o arată textul sfințirii lumânărilor de Paște. Vezi Duchesne, *Origines du culte chrétien*, pp. 265 și urm.

ferite ocazii am găsit și cazuri de polimastie într-o ordonare corespunzătoare celei a scroafei. „Mama htonică“ joacă un rol semnificativ în inconștientul femeii, căci toate aparițiile sale sunt caracterizate drept „puternice“. Acest lucru indică faptul că în asemenea cazuri „factorul mamă htonică“ este anormal de slab în conștiință și de aceea are nevoie de întărire.

Admit că în acest stadiu pare aproape imposibil de înțeles faptul că asemenea figuri sunt clasificate în categoria personalităților „supraordonate“. Însă într-o cercetare științifică trebuie să se facă abstracție de premisele morale sau estetice și să fie lăsate să vorbească faptele. Fecioara este adesea caracterizată ca nefiind om obișnuit; ea are o origine fie necunoscută, fie stranie sau arată ciudat, sau face sau suportă lucruri stranii, de unde trebuie conchisă o natură specială, mitică a fecioarei. La fel, poate și mai evident, „mama htonică“ este — în sens antic — o ființă divină. Mai mult, ca mamă htonică ea nu apare numai ca Baubo, ci și ca regina Venus din „*Poliphilo*“[6], încărcată de un destin. Formele deseori inestetice ale „mamei htonice“corespund unei prejudecăți a inconștientului feminin modern, care nu era cunoscută Antichității. Natura subpământeană a zeiței Hecate strâns legată de aceea a lui Demeter și destinul Persephonei indică totuși partea întunecată a sufletului omenesc, chiar dacă nu în aceeași măsură în care o găsim în materialul modern.

„Personalitatea supraordonată“ este omul total, așa cum este el în realitate, și nu doar așa cum se prezintă sieși. De totalitate ține și sufletul inconștient, care are, ca și conștiința, cerințele și necesitățile sale. Nu vreau să interpretez personalistic inconștientul și să emit afirmația că imaginile fantasmatice, ca cele descrise mai sus, ar fi „împliniri ale dorinței“ de natură refulată. Aceste imagini ca atare nu au fost niciodată conștiente, de aceea nici nu au putut să fie refulate. Eu înțeleg inconștientul mai degrabă ca suflet impersonal comun tuturor oamenilor, deși se exteriorizează printr-o conștiință personală. Chiar dacă toată lumea respiră, respirația nu este totuși un fenomen interpretabil în mod personal. Imaginile mitice aparțin structurii inconștientului și sunt un bun impersonal, de care majoritatea oamenilor mai degrabă

6 Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili*, și Linda Fierz-David, *Der Liebestraum des Poliphilo*.

sunt posedați, decât îl posedă. Imagini ca cele descrise mai sus provoacă în anumite condiții tulburări și simptome corespunzătoare și este sarcina terapiei medicale să afle dacă și cum și în ce măsură aceste impulsuri trebuie integrate personalității conștiente sau dacă au fost deplasate, în mod secundar, printr-o orientare deficitară a conștiinței, dintr-o potențialitate normală în actualitate. În practică, există ambele posibilități.

Eu desemnez „personalitatea supraordonată" în mod obișnuit ca „sine", făcând aici o diferențiere netă între *eu*, care, după cum se știe, este doar atât de întins ca și conștiința, și *întregul personalității*, care înglobează alături de partea conștientă și pe cea inconștientă. Eul este deci față de „sine" ca partea față de întreg. Astfel, sinele este supraordonat. Empiric, sinele nu e resimțit ca subiect, ci ca obiect, datorită părții sale inconștiente care nu pătrunde în conștiință decât indirect, pe calea proiecției. Datorită părții inconștiente, sinele este atât de îndepărtat de conștiință, încât se poate exprima numai în parte prin figuri umane, în rest se folosește doar de simboluri obiective și abstracte. Figurile umane sunt tată și fiu, mamă și fiică, rege și regină, zeu și zeiță. Simbolurile teriomorfe sunt dragonul, șarpele, elefantul, leul, ursul și alte animale puternice sau, dimpotrivă, păianjenul, racul, fluturele, cărăbușul, viermele etc. Simbolurile botanice sunt de regulă flori (lotus și trandafir!). Acestea fac tranziția spre configurații geometrice, cum sunt cercul, sfera, pătratul, cuaternitatea, ceasul, firmamentul, etc.[7] Câmpul nedeterminat al părții inconștiente face imposibilă o înțelegere și o descriere completă a personalității umane. În consecință, inconștientul întregește imaginea prin figuri vii, de la animal la divinitate, ca limite extreme ale extraumanului, după care completează lumea animală prin adăugarea regnului vegetal și a abstractului anorganic, realizând un microcosmos. Aceste întregiri se găsesc de altfel frecvent și ca așa-zise atribute la imaginile divine antropomorfe.

Demetera și Kore, mama și fiica, completează conștiința feminină la nivel superior și inferior. Ele adaugă vechiul și noul, puterea și slăbiciunea, și lărgesc astfel conștiința individuală limitată și strâns legată de spațiu și timp spre presimțirea unei personalități mai mari, mai cu-

7 Vezi în acest sens *Psychologie und Alchemie*, partea a doua.

prinzătoare, care, pe deasupra, participă la procesualitatea eternă. Nu se poate admite că mitul sau misterul ar fi fost inventate conștient, ci mai degrabă se pare că acestea reprezintă recunoașterea involuntară a unei realități psihice inconștiente. Psihicul care preexistă conștiinței (de exemplu la copil) participă pe de o parte la psihicul mamei, iar pe de altă parte ajunge și în psihicul fiicei. De aceea se poate spune că fiecare mamă își cuprinde în sine fiica și fiecare fiică mama; iar fiecare femeie se prelungește în trecut în mamă și în viitor în fiică. Din această participare și fuziune ia naștere acea incertitudine în legătură cu momentul temporal: ca mamă trăiește mai devreme, iar ca fiică mai târziu. Din trăirea conștientă a acestei legături ia naștere sentimentul extinderii vieții peste generații: un prim pas către experiența și certitudinea nemijlocită a eliberării din timp, ceea ce înseamnă un sentiment de *imortalitate*. Viața individuală se ridică până la a deveni tipul, ba chiar arhetipul destinului feminin în general. Astfel are loc o apocatastază a vieții strămoșilor care, prin intermediul punțiii reprezentate de omul individual, se prelungește în generațiile viitoare. Printr-o asemenea experiență, individul își găsește locul și sensul în viața generațiilor și astfel din cursul vieții, care trece prin individ, sunt îndepărtate toate piedicile inutile. Dar și individul este eliberat din izolarea sa și este redat propriei totalități. Orice îndeletnicire cultică cu arhetipurile are, în ultimă instanță, acest scop și acest rezultat.

Psihologului îi este clar ce efecte de catharsis și înnoitoare a avut cultul lui Demeter asupra psihicului feminin și ce lipsă de igienă psihică e proprie culturii noastre, care nu mai cunoaște asemenea trăiri tămăduitoare cum sunt emoțiile eleusine.

Îmi dau seama că nu numai psihologul profan, dar nici psihologul specialist sau psihiatrul, ba nici măcar psihoterapeutul nu se poate folosi de materialul arhetipal al pecienților săi, dacă nu a cercetat în mod special această latură a fenomenologiei inconștientului. Tocmai sub observația psihiatrică și psihoterapeutică apar frecvent cazuri care se disting printr-o producție bogată a simbolisticii arhetipale.[8] Dar cum medicului observator îi lipsesc cunoștințele istorice necesare, el nu este în

8 Indic disertația elevului meu JAN NELKEN, *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen* (1912), ca și analiza mea asupra unei serii fantasmatice în: *Symbole der Wandlung*.

stare să vadă paralelismul dintre observațiile sale și descoperirile istoriei spiritului și culturii. Invers, un cunoscător al mitologiei și istoriei comparate a religiilor nu este de regulă psihiatru și de aceea nu știe că mitologemele sale mai apar încă proaspete și vii — de exemplu în vise și viziuni, în secretul celor mai personale și intime trăiri, pe care în nici un caz nimeni nu le-ar oferi bisturiului științific. Materialul arhetipal este de aceea marele necunoscut și este nevoie de studii și pregătiri speciale pentru a se putea aduna acest material.

Nu mi se pare de prisos să dau câteva exemple din experiența mea cazuistică, exemple care reprezintă apariția imaginilor arhetipale în vis sau în fantasmă. Mă lovesc de fiecare dată la publicul meu de dificultatea că acesta consideră că o asemenea ilustrare prin „câteva exemple" ar fi lucrul cel mai ușor din lume. Dar în realitate este aproape imposibil să demonstrezi ceva cu câteva cuvinte și imagini scoase din context. Acest lucru e posibil numai față de un cunoscător. Nimănui nu i-ar trece prin cap ce are de gând Perseu cu capul Gorgonei dacă nu ar cunoaște mitul. La fel este și cu imaginile individuale: ele au nevoie de un context, care nu este numai mitul, ci și anamneza individuală. Dar asemenea relații au o extindere fără limite. Fiecare serie de imagini oarecum completă ar necesita pentru reprezentarea ei o carte de aproximativ 200 de pagini. Cercetarea mea asupra seriei fantasmatice a lui MILLER poate da o idee despre acest lucru.[9] De aceea șovăi când încerc să dau exemple cazuistice. Materialul pe care îl folosesc provine în parte de la persoane normale, în parte de la persoane nevrotice. Este vorba în parte de vise, în parte de viziuni sau de vise înfășurate în viziuni. În cazul acestor „viziuni" nu este în nici un caz vorba de halucinații sau de stări extatice, ci de imagini fantasmatice spontane, vizuale sau de așa-numita *imaginație activă*. Aceasta este o metodă a introspecției propusă de mine, și anume observarea fluxului imaginilor interioare: atenția se concentrează asupra unei imagini onirice impresionante dar de neînțeles sau asupra unei impresii vizuale spontane și se observă ce modificări au loc în imagine. Desigur că trebuie eliminată orice critică, iar ceea ce se întâmplă trebuie observat și descris cu o obiectivitate

9 *Symbole der Wandlung*. Cartea lui H. G. BAYNES, *The Mythology of the Soul*, cuprinde 939 de pagini și se străduiește să dea o interpretare legitimă materialului de la doar doi indivizi.

absolută. Este de la sine înțeles că și obiecțiile, fie „arbitrare", fie „imaginate", trebuie înlăturate, căci ele dau naștere temerii conștiinței eului, care nu tolerează alt stăpân în propria casă; sau cu alte cuvinte, este vorba de inhibiția exercitată de conștiință asupra inconștientului.

În aceste condiții iau naștere serii fantasmatice lungi și deseori foarte dramatice. Avantajul acestei metode este că scoate la lumină din abundență conținuturi ale inconștientului. În același scop ne putem folosi de desen, pictură și modelaj. Seriile vizuale trec, atunci când sunt dramatice, în domeniul auditiv-verbal, de unde iau naștere atunci dialoguri. Această metodă este, în cazul indivizilor patologici și mai ales al schizofrenilor latenți, destul de periculoasă în anumite condiții și de aceea necesită control medical. Ea se bazează tocmai pe o slăbire intenționată a conștiinței și a influenței ei constrângătoare și limitatoare asupra inconștientului. Scopul metodei este desigur în primul rând unul terapeutic; dar în al doilea rând metoda oferă și un bogat material empiric. Dintr-un asemenea material sunt preluate unele dintre exemplele noastre. Ele se deosebesc de vis numai prin forma mai bună, care se bazează pe faptul că aceste conținuturi sunt receptate nu de o conștiință care visează, ci de una trează. Exemplele provin de la femei de vârstă mijlocie.

a. Cazul X.*

1. (Impresie vizuală spontană): „*Am văzut o pasăre albă cu aripile desfăcute. Ea a coborât pe o figură feminină îmbrăcată în albastru, care stătea ca o statuie antică. Pasărea s-a așezat pe mâna ei. Ea ținea un bob de grâu în mână. Pasărea l-a luat în cioc și a zburat iar la cer.*"

X a desenat aici o imagine: pe un tron alb de marmură se găsește o figură „maternă" arhaică îmbrăcată în albastru. (Maternitatea este subliniată prin pieptul puternic.)

2. *Un taur ridică un copil de la pământ și îl poartă către o statuie antică de femeie. Apare o tânără dezbrăcată cu părul împodobit cu o coroană de flori, călărind pe un taur alb. Ia copilul și îl aruncă în aer ca pe o*

* Cazurile sunt menționate în ordine cronologică.

minge și apoi îl prinde. Taurul alb îi poartă pe amândoi până la un templu. Acolo fata pune copilul jos etc. (urmează o inițiere).

În această imagine apare fata, de pildă sub forma Europei. (Aici sunt folosite anumite cunoștințe școlare.) Nuditatea și coronița de flori indică o licență dionisiacă. Jocul cu copilul în loc de minge este un motiv al procesului ritual secret, care se referă mereu la „sacrificiul copilului". (A se compara aceasta cu acuzația de omor ritual adusă de păgâni creștinilor și de creștini gnosticilor și evreilor, ca și cu sacrificiile de copii la fenicieni, cu protestele împotriva liturghiei negre etc., ca și cu „jocul cu mingea în biserică"[10].)

3. *„Am văzut un porc de aur pe un piedestal. Ființe pe jumătate animalice dansau în cerc în jurul lui. Ne-am grăbit să săpăm o groapă adâncă în pământ. Am găsit apă în ea. Atunci a apărut un om într-un car de aur. El a sărit în groapă, unde se mișca (dansa) încoace și încolo... M-am mișcat și eu în ritm cu el. Atunci el a sărit dintr-o dată din groapă, m-a violat și am rămas însărcinată."*

X este identic cu fata care apare adesea și sub forma unui tânăr. Acest tânăr este o figură a *animusului*, care întruchipează masculinul în femeie. Tânărul și fata formează o diadă sau „coniunctio", care simbolizează esența totalității (ca hermafroditul lui Platon, care a devenit mai târziu în filosofia alchimică simbol al totalității desăvârșite). X dansează în mod evident, de aici și expresia „Ne-am grăbit". Paralelismul cu motivul subliniat de Kerényi mi se pare remarcabil.

4. *„Am văzut un tânăr frumos cu un țambal de aur, care dansa și sărea de bucurie... În cele din urmă a căzut la pământ și și-a îngropat fața în flori. Apoi s-a scufundat în poala unei mame străbune. După un timp s-a ridicat și a sărit în apă, unde se scufunda ca un delfin... Am văzut că părul lui era auriu. Am sărit împreună, mână în mână. Astfel, am ajuns la o prăpastie..." La traversarea prăpastiei tânărul cade în ea. X este singură și ajunge la un râu unde o așteaptă un cal de mare alb cu o barcă de aur.*

X este în această scenă tânărul, de aceea acesta dispare mai târziu, iar ea rămâne singura eroină a poveștii. Ea este aici copilul mamei, delfinul, tânărul căzut în prăpastie și mireasa așteptată de Poseidon. In-

10 Vezi *Zur Psychologie der Tricksterfigur*, paragr. 460[7] al acestui volum, și *Psychologie und Alchemie*, paragr. 182.

tersectările și deplasările ciudate ale motivului în aceste materiale individuale sunt cam aceleași ca în cazul variantelor mitologice. Tânărul în poala mamei a făcut o asemenea impresie lui X, încât ea a pictat această imagine. Este aceeași figură ca la numărul 1. Numai că nu bobul de grâu, ci corpul tânărului este cel care, epuizat complet, se odihnește în poala mamei uriașe.

5. *Urmează apoi sacrificiul oii, iar animalul de sacrificiu este folosit ca în jocul cu mingea. Participanții se mânjesc cu sângele sacrificiului. Apoi urmează o baie în sângele care țâșnește. X este transformată astfel în plantă.*

6. *În continuare, X ajunge într-o peșteră cu șerpi, unde este înlănțuită de aceștia.*

7. *Sub mare doarme, într-o peșteră a șerpilor, o femeie divină. (Ea este în desen mult mai mare decât ceilalți.) Ea are un veșmânt roșu ca sângele, care îi acoperă numai jumătatea inferioară a corpului. Are pielea închisă la culoare, buze roșii pline și pare să aibă o mare forță fizică. O sărută pe X, care are rolul de fată tânără, și o dă în dar numeroșilor bărbați prezenți* etc.

Această zeiță este „mama htonică" tipică, așa cum apare în multe fantasme moderne.

8. *Când X revine la lumină, ea resimte un fel de iluminare: flăcări albe dansează în jurul capului ei, în timp ce ea merge de-a lungul unor lanuri de grâu unduitoare.*

Cu această imagine se încheie episodul matern. Fără a repeta un mit cunoscut, motivele și relațiile dintre motive apar așa cum sunt cunoscute din mitologie. Aceste imagini se prezintă spontan și nu se bazează deloc pe anumite cunoștințe conștiente. Am folosit metoda imaginației active chiar la mine însumi și am observat numeroase simboluri și relații dintre simboluri pe care adesea nu le-am putut identifica în texte decât mulți ani mai târziu și pe care înainte nu le cunoșteam deloc. La fel se întâmplă și în vise. De exemplu, acum câțiva ani am visat că: „*Escaladam încet și cu greutate un munte. Când credeam că am atins vârful, am descoperit că mă aflam la marginea unui platou. În depărtare se înălța o creastă de munte care era adevărtaul vârf. Se lăsa noaptea și am văzut un pârâu care curgea de-a lungul pantei întunecoase, lucind metalic, și două drumuri care urcau, unul la stânga, celălalt la*

dreapta, șerpuind în serpentine. În dreapta, sus, la înălțime, se afla un hotel. Jos, pârâul curgea către stânga și era traversat de un pod."

Nu mult după aceea am găsit într-un obscur tratat alchimic următoarea „alegorie": În a sa *Speculativa philosophia*[11], medicul din Frankfurt GERARDUS DORNEUS, care a trăit în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, descrie „Mundi peregrinatio, quam erroris viam appellamus" pe de o parte, și „Via veritatis" pe de altă parte. Despre primul drum autorul spune:

„...humanum genus, cui Deo resistere iam innatum este, non desistit media quaerere, quibus proprio conatu laqueos evadat quos sibimet posuit, ab eo non petens auxilium, a quo solo dependet omnis misericordiae munus. Hinc factum est, ut in sinistram viae partem officinam sibi maximam extruxerint... huic domui praeest industria... Quod postquam adepti fuerint, ab industria recedentes in secundam mundi regionem tendunt: per infirmitatis pontem facientes transitum... At quia bonus Deus retrahere vellet, infirmitates in ipsos dominari permittit, tum rursus ut prius remedium (industria!) a se quaerentes, ad xenodochium etiam a sinistris constructum et permaximum confluunt, cui medicina praeest. Ibi pharmacopolarum, chrirurgorum et physicorum ingens est copia" etc.

Despre drumul adevărului, care este drumul „drept", autorul spune: „...pervenietis ad Sophiae castra, quibus excepti, longe vehementiori quam antea cibo reficiemini". — Chiar și pârâul este aici: „viventis aquae fluvium, tam admirando fluentem artificio de montis...apicen". (Sophiae... de cuius etiam fonte scaturiunt aquae![12])

11 *Theatrum chemicum*, 1602, I, pp. 286 și urm.

12 Rasa omenească, căreia îi este înnăscut să se împotrivească lui Dumnezeu, nu renunță să caute mijloace și căi pentru a ieși prin forțe proprii din capcana pe care și-a pus-o ea însăși, și nu cere ajutor Celui de care depinde orice milostenie. Astfel, în partea stângă a drumului s-a ridicat un atelier uriaș. În această casă domnește hărnicia (etc.). Când s-a realizat acest lucru, ei se îndepărtează de hărnicie și se străduiesc spre a doua regiune a lumii, folosind ca punct de trecere podul insuficienței. Dar cum Dumnezeu, în bunătatea Sa, încearcă să îi tragă înapoi, îi lasă să fie stăpâniți de slăbiciunile lor; dar cum ei, ca și mai înainte (hărnicie!), caută ajutorul în ei înșiși, se îndreaptă tot către partea stângă, unde domnește medicina. Acolo există o mare mulțime de farmaciști, chirurgi și medici (p. 287). — Veți ajunge în câmpia înțelepciu-

O deosebire esențială față de imaginea mea onirică constă în faptul că — făcând abstracție de poziția inversă a hotelului — râul înțelepciunii se găsește în partea dreaptă, și nu — ca în visul meu — în mijlocul imaginii.

În cazul visului meu este vorba aparent nu de un „mit“ cunoscut, ci de o înlănțuire de reprezentări pe care am putea să o luăm drept „individuală“, adică unică. O analiză temeinică a putut dovedi cu ușurință că este vorba de o imagine arhetipală, care poate fi reprodusă din nou într-un secol și într-un loc oarecare. Dar trebuie să mărturisesc că mie natura arhetipală a imaginii onirice mi-a devenit clară abia când l-am citit pe DORNEUS. Cazuri similare am observat nu numai la mine, ci și la pacienții mei. Dar este nevoie, așa cum arată acest exemplu, de o atenție deosebită dacă vrem ca asemenea paralelisme să nu ne scape.

Imaginea maternă antică nu se epuizează cu figura lui Demeter. Ea se exprimă și prin Cybele-Artemis. Cazul următor indică această direcție.

b. Cazul Y

1. VIS: „*Traversez un lanț muntos, drumul este solitar, sălbatic și dificil. Apare o femeie care coboară din cer, pentru a mă însoți și a sta lângă mine. Ea este foarte luminoasă, cu păr deschis și ochi strălucitori. Dar din când în când, dispare iar. După ce merg un timp singură, observ că mi-am lăsat undeva bastonul și trebuie să mă întorc să-l iau. Astfel sunt nevoită să trec pe lângă un monstru înspăimântător, un urs uriaș. Și când am trecut pe aici prima dată a trebuit să o iau pe lângă el, dar atunci mă proteja femeia divină. Astfel, tocmai când trec pe lângă animal, el se îndreaptă spre mine, dar ea apare din nou, iar cum o vede ursul se liniștește și ne lasă să trecem. Atunci femeia divină dispare iar.*“

Este vorba aici de o zeiță maternă protectoare, care are legături cu ursul, deci un fel de Diana, respectiv Dea Artio a galo-romanilor. Fe-

nii și, preluați acolo, veți fi întăriți cu o hrană mai eficientă decât până acum (p. 288). — Un flux de apă vie curge datorită iscusinței uimitoare din vârful muntelui în jos (p. 280). — Înțelepciunea, din care izvorăște apa (p. 279).

meia divină e aspectul pozitiv, ursul aspectul negativ al „personalității supraordonate", care completează omul conștient în sus înspre divin și în jos înspre animalic.

2. Vis: *„Pășim printr-o poartă într-un spațiu asemănător unui turn, unde urcăm o scară înaltă. Pe una dintre cele mai de sus trepte citesc o inscripție de genul: «Vis ut sis». Scara se termină într-un templu ce se află în vârful unui munte împădurit și este altfel inaccesibil. Este sanctuarul lui Ursanna, zeița urs și mamă divină în același timp. Templul e construit din piatră roșie. Aici se aduc spre sacrificiu ofrande de sânge. Animale stau în jurul altarului. Pentru a pătrunde în templu trebuie să fii transformat în animal, și anume într-un animal de pădure. Templul are forma unei cruci cu brațe egale cu un spațiu rotund în mijloc, care nu e acoperit, astfel încât se văd cerul și constelația Ursei. Pe altar, în mijlocul spațiului descoperit, se află cupa lunii, care fumegă continuu. Există și o imagine uriașă a divinității, dar nu e foarte vizibilă. Adoratorii transformați în animale — dintre care fac și eu parte — trebuie să atingă cu piciorul lor piciorul imaginii divinității, iar imaginea le dă un semn sau pronunță un oracol ca «Vis ut sis»*[13]."

În acest vis zeița urs apare clar, deși statuia ei nu e „foarte vizibilă". Relația cu sinele, cu personalitatea supraordonată, nu e exprimată doar prin oracolul „Vis ut sis", ci și prin cuaternitate și spațiul central rotund al templului. Relația cu constelația simbolizează din vechime „eternitatea". Sufletul provine „din stele" și se întoarce iar în regiunea stelară. Raportul dintre „Ursanna" și lună e indicat prin „cupa lunii".

Zeița lunii apare și în vise ale copiilor: o fetiță care a crescut în condiții psihice deosebit de dificile a visat de multe ori același vis între al șaptelea și al zecelea an al vieții: *jos, aproape de debarcader, femeia-lună o așteaptă pentru a o lua pe insula ei.* Din păcate ea nu putea să-și amintească ce se petrecea acolo, dar era atât de frumos încât se ruga deseori să aibă iar acest vis. Deși, după cum se vede, cele două visătoare nu sunt identice, motivul insulei apare și în visul precedent ca „vârf de munte inaccesibil".

13 Vrei să fii.

Treizeci de ani mai târziu, fetița care visase femeia-lună are o fantasmă dramatică:

„Urcam un munte abrupt, întunecat. Sus era un castel acoperit cu o cupolă. Am intrat și am urcat (la stânga) pe o scară în spirală. Sus (în cupolă) m-am găsit în prezența unei femei, care purta pe cap o podoabă făcută din coarne de vacă. Am recunoscut-o imediat ca fiind femeia-lună din copilăria mea. La porunca femeii-lună am privit la dreapta și am văzut un soare orbitor pe cealaltă parte a prăpastiei. Peste această prăpastie trece un pod îngust, transparent, pe care am pășit cu conștiința că nu trebuie să mă uit în nici un caz în prăpastie. M-a cuprins o teamă ciudată și am ezitat. Am presentimentul unei trădări, dar trec totuși și înaintez spre soare. Soarele îmi spune: „Dacă poți să te apropii de mine de nouă ori fără să te arzi, totul va fi bine." Dar mă temeam din ce în ce mai tare, și în cele din urmă am privit în jos și am văzut un tentacul negru, ca al unui Octopus, pornind de sub soare și încercând să mă prindă. De spaimă am căzut în prăpastie. Dar în loc să fiu zdrobită, mă aflu în brațele mamei htonice. Când vreau să o privesc în față, ea se transformă în lut, iar eu mă aflu pe pământ."

E remarcabil cum la început această fantasmă concordă cu visul meu. Femeia-lună de sus e net deosebită de mama htonică de jos. Prima o incită pe visătoare să se avânte în aventura aparent nu lipsită de pericol cu soarele; ultima, dimpotrivă, o prinde în brațele ei protectoare. De aceea cea care visează — ca femeie în pericol — pare să fie în rolul Korei.

Dar ne întoarcem acum la seria noastră onirică:

3. Y vede în vis *două imagini, pictate de pictorul nordic Hermann Christian Lund.*

a. *„Prima reprezintă o cameră țărănească din nord. Fete în costume pestrițe se plimbă la braț (adică într-un rând). Cea din mijloc este mai mică decât celelalte și, pe deasupra, are o cocoașă și își întoarce capul spre spate. Asta, împreună cu privirea ciudată, îi dă un caracter vrăjitoresc.*

b. A doua imagine reprezintă un dragon al cărui gât se întinde peste întreaga imagine și mai ales peste fată, care se află în puterea acestuia și nu poate face nici o mișcare, căci atunci când se mișcă, se mișcă și dragonul, care își poate mări sau micșora corpul, după voie, iar când fata vrea să se îndepărteze, el pur și simplu își întinde gâtul, astfel încât o prinde iarăși. În mod curios, fata nu are față sau în orice caz eu nu am putut să o văd."

Este vorba de un pictor inventat în vis. *Animus* apare deseori ca pictor sau are un aparat de proiecție, este operator de cinema sau posesor al unei galerii de tablouri, figuri care se referă la *animus* ca funcție mediatoare între conștient și inconștient: inconștientul conține imagini care sunt mijlocite, adică manifestate, de *animus*, fie ca imagini fantasmatice, fie inconștient ca fapt de viață trăit. Din proiecția *animusului* iau naștere relații fantastice de iubire sau de ură față de „eroi" sau „demoni". Victimele sunt tenori, artiști, vedete de cinema, sportivi etc. Fata este desemnată în prima imagine drept „demonică", cu cocoașă și privire rea „peste umeri". (De aceea primitivii purtau la ceafă amulete împotriva deochiului, căci la spate, acolo unde nu vedem, este punctul vulnerabil.)

În a doua imagine „fata" e reprezentată ca victimă a unui monstru. Ca în primul vis, unde femeia celestă și ursul sunt identici, la fel se petrece aici cu fecioara și dragonul, ceea ce în viața practică e deseori mai mult decât doar o glumă proastă. Și aici este vorba de lărgirea personalității conștiente, și anume pe de o parte prin neajutorarea victimei, pe de altă parte prin pericolul deochiului unei cocoșate și prin puterea unui dragon.

4. ÎN PARTE VIS, ÎN PARTE IMAGINAȚIE VIZUALĂ. „*Un vrăjitor îi prezintă unui prinț indian vrăjile sale. El produce o tânără și frumoasă fată de sub o pânză. Ea este o dansatoare care știe să se transforme cu adevărat sau cel puțin știe să-și țină publicul sub puterea acestei iluzii. În timpul dansului, se transformă într-un roi zumzăitor de albine. Apoi se transformă într-un leopard, apoi devine fântână arteziană, apoi un polip din mare care a înlănțuit un tânăr pescuitor de perle. Între aceste scene, în momentele dramatice își reia înfățișarea omenească. Ea apare ca măgăriță care duce în spate două coșuri pline de fructe minunate. Apoi devine păun multicolor. Prințul e extrem de încântat și o cheamă la el. Dar ea dansează mai departe, acum dezbrăcată, și își smulge chiar și pielea de pe corp, și în sfârșit se prăbușește ca un schelet. Acesta este îngropat, dar noaptea crește din mormânt un crin din potirul căruia răsare o femeie albă, care plutește încet către cer.*"

Acest fragment descrie transformarea femeii iluzioniste (ca o putere specific feminină) până la nivelul personalității transfigurate. Această fantasmă nu este inventată ca alegorie, ci constă în parte dintr-un vis, în parte din imagini fantasmatice spontane.

5. VIS: *„Sunt într-o biserică din gresie cenușie. Absida e puțin ridicată. Acolo (aproape de sanctuar) este spânzurată, de crucea de piatră a ferestrei, o fată în rochie roșie. (Să fie sinucidere?)"*

Ca în cazul precedent, în care sacrificiul copilului, respectiv al oii, juca un rol important, la fel se întâmplă cu sacrificiul fetei, care e spânzurată de „copacul cruce". Aici intră și moartea dansatoarei, căci aceste figuri de fete sunt în mod constant sortite morții, pentru că domnia lor exclusivă asupra psihicului feminin împiedică procesul de individuație, adică maturizarea personalității. Fata corespunde *animei* bărbatului și se folosește de aceasta pentru a-și atinge scopurile, fixate de natură, în care iluzia joacă cel mai mare rol. Dar cât timp o femeie se mulțumește să fie *femme à homme*, ea nu are o individualitate feminină. Ea este goală și nu are decât străluciri false, un receptacul binevenit pentru proiecții masculine. Dar femeia ca personalitate este o altă problemă: în acest caz iluziile nu mai folosesc la nimic. Așa că atunci când se pune problema personalității, ceea ce e de regulă o chestiune penibilă a celei de a doua jumătăți a vieții, și forma infantilă a sinelui devine caducă.

Nu îmi mai rămâne decât să dau o reprezentare și figurii Korei observate la bărbat, *animei*. Cum totalitatea bărbatului, în măsura în care nu e constituțional homosexual, nu poate fi decât o personalitate masculină, la fel figura feminină a *animei* la bărbat nu poate fi subsumată tipului personalității supraordonate, ci necesită o valorificare și o poziție diferite de aceasta din urmă. *Anima* apare, în produsele acțiunii inconștiente, de asemenea sub forma fetei și a mamei, de aceea interpretarea personalistă o reduce la mama personală sau la o altă persoană corespunzătoare. În această operație desigur că sensul propriu figurii se pierde, ca de altfel în toate interpretările reducționiste, fie din domeniul psihologiei inconștientului, fie din cel al mitologiei. Toate încercările numeroase din acest din urmă domeniu de a interpreta zeii și eroii solar, lunar, astral sau meteorologic nu aduc nimic considerabil înțelegerii; dimpotrivă, deplasează sensul într-o direcție greșită. Deci atunci când în vise sau în alte imagini spontane apare o figură de femeie necunoscută, a cărei semnificație oscilează între extremele zeiță și prostituată, e de preferat ca această figură să fie lăsată în independența ei și să nu fie redusă în mod arbitrar la ceva cunoscut. Dacă inconștientul o desemnează ca „necunoscută", acest atribut nu ar trebui

îndepărtat în mod violent, pentru a lua naștere o interpretare „rezonabilă". *Anima* este o figură bipolară ca și „personalitatea supraordonată" și de aceea poate fi ba pozitivă, ba negativă; ba bătrână, ba tânără; ba mamă, ba fată; ba zână bună, ba vrăjitoare; ba sfântă, ba prostituată. Pe lângă această ambivalență, *anima* are relații „oculte" cu „misterele", cu lumea tenebrelor, și de aceea are deseori o tentă religioasă. Atunci când se detașează cu claritate, are o relație curioasă cu *timpul*: cel mai adesea e aproape sau în întregime nemuritoare, căci se află în afara timpului. Scriitorii care au încercat să înfățișeze poetic acest aspect nu au uitat să pună în lumină relația particulară dintre *anima* și timp. Amintesc descrierea clasică a lui Rider Haggard, *She* și *The Return of She*, *L'Atlandide* a lui Benoit și în special *To Walk the Night* a unui tânăr autor american, Sloane. În toate aceste descrieri *anima* se află în afara timpului cunoscut de noi, de aceea este străveche sau e o ființă care aparține unei alte ordini a lucrurilor.

Cum tipurile inconștientului sunt parțial sau nu sunt deloc exprimate la noi prin figuri ale credinței religioase, ele revin în inconștient și astfel sunt supuse proiecției inconștiente asupra unor personalități umane mai mult sau mai puțin potrivite. O anumită formă de *anima* îi apare băiatului sub trăsăturile mamei și îi conferă acesteia strălucirea puterii și superiorității sau o aură demonică și mai fascinantă. Ca o consecință a ambivalenței, proiecția poate avea în totalitate o natură negativă. O mare parte a fricii inspirate bărbaților de femei se bazează pe proiecția *animei*. La un bărbat infantil, *anima* are de regulă o figură maternă; la un adult, este vorba de o figură feminină mai tânără. Cel „prea bătrân" se compensează însă printr-o fată foarte tânără, chiar printr-o copilă.

c. Cazul Z

Și figura *animei* are relații cu animalele care îi simbolizează calitățile. Astfel, ea poate apărea ca șarpe sau tigru sau pasăre. Voi cita ca exemplu o serie de vise, care conține asemenea transformări.[14]

14 Visele sunt redate numai fragmentar, și anume în măsura în care se referă la reprezentarea *animei*.

1. *O pasăre albă se așază pe masă. Ea se transformă brusc într-o fetiță blondă, de șapte ani, și la fel de brusc redevine pasăre, dar care vorbește cu voce umană.*

2. *Într-o casă subpământeană, de fapt în infern, locuiește un magician și profet foarte bătrân împreună cu „fiica" sa, dar care de fapt nu e fiica lui. Aceasta e dansatoare, o persoană foarte ușuratică, ea este însă oarbă și caută să se vindece.*

3. *O casă singuratică în pădure, în care locuiește un bătrân învățat. Deodată apare fiica sa, un fel de fantomă, și se plânge că oamenii o socotesc ca fiind doar o fantasmă.*

4. *În fața unei biserici se află o statuie gotică a Fecioarei, dar care e vie, fiind „femeia necunoscută și totuși cunoscută". Ea ține în brațe, în locul copilului, ceva ca o flacără sau un șarpe sau un dragon.*

5. *Într-o capelă întunecată îngenunchează o „contesă" îmbrăcată în negru. Rochia îi e împodobită cu perle prețioase. Ea are părul roșu și e ciudată. Mai mult, e înconjurată de spirite ale morților.*

6. *Un șarpe feminin se poartă tandru și insinuant, vorbește cu voce omenească. Are doar „întâmplător" formă de șarpe.*

7. *O pasăre vorbește cu aceeași voce, dar se dovedește săritoare, căci încearcă să-l salveze pe cel care visează dintr-o situație periculoasă.*

8. *Necunoscuta se află, ca și visătorul, în vârful unui turn de biserică și se holbează la acesta în mod ciudat, de deasupra pământului.*

9. *Necunoscuta apare brusc ca o îngrijitoare bătrână într-o toaletă subterană la 15 grade sub zero.*

10. *Ea iese din casă ca „petite bourgeoise", împreună cu o prietenă, iar în locul ei stă dintr-o dată o zeiță de statură foarte înaltă asemănătoare Atenei, în rochie albastră.*

11. *Ea apare în biserică în locul altarului dispărut, de asemenea neobișnuit de mare, dar cu fața acoperită.*

În toate aceste vise[15] este vorba de o ființă necunoscută, feminină, ale cărei calități nu indică nici o femeie cunoscută celui ce visează. Necunoscuta este caracterizată de vis ca atare și își manifestă natura stranie atât prin capacitatea ei de transformare, cât și prin ambivalența ei

15 În expunerile următoare este vorba nu de „interpretări" ale viselor, ci numai de rezumări ale modurilor de apariție a *animei*.

paradoxală. Ea strălucește în toate nuanțele și ajunge de la cea mai mare adâncime până la cele mai mari înălțimi.

Visul 1 caracterizează *anima* ca ființă naturală, apropiată de spiriduși, adică numai condiționat umană. Ea poate fi la fel de bine o pasăre, adică să aparțină naturii în întregime și să dispară (să devină inconștientă) iar din domeniul uman (din conștiință).

Visul 2 descrie necunoscuta ca figură mitică de dincolo (adică din inconștient). Ea este *soror*, respectiv *filia mystica*, a unui hierofant sau „filosof", deci o paralelă la acele diade mistice așa cum le întâlnim în figurile lui Simon Magul și Elena, Zosimos și Theosebeia, Comarius și Cleopatra etc. Figura noastră onirică se potrivește cel mai bine cu Elena. O reprezentare realmente deosebită a psihologiei *animei* în figura unei femei se găsește în Erskine, *Helen of Troy*.

Visul 3 reprezintă aceeași temă, dar într-un plan de basm. Aici *anima* este caracterizată ca ființă fantomatică.

Visul 4 o așază pe anima în apropierea Maicii Domnului. Fiul păstrează aluzii la speculațiile mistice asupra șarpelui-salvator și asupra naturii de foc a Mântuitorului.

În visul 5, *anima*, în planul romanului de aventuri, este femeia „nobilă", fascinantă, dar care are de-a face cu spirite.

În visele 6 și 7 apar transformări teriomorfe ale figurii. Identitatea cu cel care visează se poate recunoaște imediat după voce și după conținutul celor spuse. *Anima* a luat „întâmplător" formă de șarpe, așa cum în visul 1 s-a transformat ușor din formă umană în pasăre. Ca șarpe a apărut într-un rol negativ, ca pasăre într-unul pozitiv.

Visul 8 reprezintă o confruntare a visătorului cu *anima*. Ea are loc sus, deasupra pământului (adică deasupra realității omenești). Se pare că este vorba aici de o fascinație periculoasă produsă de *anima*.

Visul 9 semnifică o cădere a *animei* într-o poziție extrem de „subordonată", unde și ultima fărâmă de fascinație a dispărut și rămâne doar regretul uman.

Visul 10 arată paradoxala natură dublă a *animei*, pe de o parte cea mai banală mediocritate, pe de altă parte divinitate olimpiană.

Visul 11 replasează *anima* în biserica creștină, dar nu ca icoană, ci chiar ca altar. Altarul este locul sacrificiului care în același timp conține sfintele moaște.

Pentru a clarifica măcar într-o anumită măsură toate aceste raporturi importante ale figurii *animei* ar fi nevoie de o cercetare specială, mai cuprinzătoare, care nu și-ar avea locul aici, căci, cum am amintit deja, *anima* nu e luată în considerare decât indirect în interpretarea Korei. Am prezentat această serie de vise în scopul de a da cititorului o idee asupra materialului empiric, care se află la baza ideii de *anima.*[16] Din serii de acest fel și asemănătoare reiese o imagine medie a acelui factor care joacă în psihicul masculin un rol atât de important și pe care presupuneri naive îl identifică constant cu anumite femei, pentru a concentra asupra lor toate iluziile în care e atât de bogat erosul masculin.

Este clar că *anima* bărbatului găsește ocazia de a se proiecta în cultul lui Demeter. Kore cea sortită unui destin subpământean, mama cea cu două fețe și raporturile ambelor cu aspectele teriomorfe îi oferă *animei* destule posibilități de a se oglindi strălucitor și echivoc în cultul eleusin sau mai degrabă să trăiască în acesta și să îl umple pe mist cu ființa ei în asemenea măsură, încât acesta să poată dobândi un folos durabil. Trăirile *animei* sunt întotdeauna de o importanță foarte mare și statornică pentru bărbat.

Mitul Demeter–Kore este mult prea feminin pentru a putea fi considerat o proiecție a *animei*. Deși *anima* poate trăi în Demeter–Kore, ea are cu totul altă natură. Ea este în cel mai înalt sens *femme à homme*, în timp ce Demeter–Kore reprezintă o sferă a trăirii exclusivă a mamei și fiicei, care e străină bărbatului. Psihologia cultului lui Demeter are într-adevăr toate trăsăturile unei ordini sociale matriarhale, în care bărbatul, deși e inevitabil, este totuși un factor supărător.

16 Indic articolul meu *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes* (Studiul III al acestui volum).

VIII
CONTRIBUȚII LA FENOMENOLOGIA SPIRITULUI ÎN BASM

[Apărut pentru prima dată în *Eranos-Jahrbuch* 1945 (Rhein-Verlag, Zürich, 1946) cu titlul „Zur Psychologie des Geistes“ și extins cu titlul *Symbolik des Geistes.* (Psychologische Abhandlungen VI) Rascher, Zürich, 1948.]

CONTRIBUȚII LA FENOMENOLOGIA SPIRITULUI ÎN BASM

CUVÂNT ÎNAINTE

Printre regulile imuabile ale științei naturii figurează și aceea că obiectul poate fi considerat cunoscut doar în măsura în care cercetarea poate emite asupra sa enunțuri valide din punct de vedere științific. În acest sens, valid este doar ceea ce poate fi demonstrat prin fapte. Obiectul cercetării este fenomenul natural. Pentru psihologie, unul din cele mai importante fenomene este *enunțul*, în special dimensiunea sa formală și de conținut, ultimului aspect revenindu-i o importanță mai mare din perspectiva esenței psihicului. Prima sarcină este întotdeauna descrierea și ordonarea evenimentelor, după care urmează cercetarea exactă a legității comportamentului lor viu. În știința naturii interogația referitoare la substanța celor observate este cu putință doar acolo unde există un punct arhimedic în afară. Psihologia nu deține un astfel de punct întrucât doar psihicul poate observa psihicul. De aceea cunoașterea substanței psihicului este imposibilă, cel puțin pentru mijloacele noastre actuale. Aceasta nu exclude posibilitatea ca fizica atomică a viitorului să ne ofere punctul arhimedic dorit. Deocamdată, perspicacitatea noastră cea mai fină nu poate înregistra mai mult decât exprimă propoziția: *așa se comportă psihicul.* Cercetătorul cinstit va trebui să renunțe însă politicos sau respectuos la problema substanței psihicului. Consider că nu este de prisos să-mi încunoștințez cititorii despre necesara și voluntara autolimitare a psihologiei pentru a putea înțelege punctul de vedere fenomenologic al psihologiei moderne. Această perspectivă nu exclude existența credințelor, convingerilor de tot felul sau a sentimentului certitudinii și nici nu exclude

posibila lor validitate. Însă oricât de importante ar fi ele pentru viața individuală sau colectivă, psihologia nu deține nici un mijloc spre a le proba validitatea în sens științific. Putem deplânge această neputință a științei, fără ca astfel s-o determinăm să se autodepășească.

a. Despre cuvântul „spirit"

Cuvântul german „Geist" (spirit) este întrebuințat într-atâtea sensuri încât inventarierea lor nu este lipsită de dificultate. Prin spirit se desemnează acel principiu opus materiei, acea substanță sau existență imaterială numită pe treapta cea mai înaltă și cea mai generală „Dumnezeu". Această substanță imaterială este reprezentată și ca purtător al fenomenului psihic sau chiar al vieții. La celălalt pol stă concepția care opune spirit și natură. Aici conceptul de spirit este limitat la supranatural sau la antinatural și a pierdut relația substanțială cu sufletul și viața. O limitare asemănătoare implică viziunea lui Spinoza conform căreia spiritul este un atribut al substanței unice. Hilozoismul merge mai departe, înțelegând spiritul ca proprietate a materiei.

De generală răspândire este concepția care înțelege spiritul ca pe un principiu activ superior iar sufletul ca pe un principiu activ inferior; invers, la anumiți alchimiști spiritul trece drept „ligamentum animae et corporis"[1], ceea ce arată că era gândit ca *spiritus vegetativus* (spiritul vieții sau al nervilor, cum a fost numit mai târziu). Tot atât de răspândită este și concepția că spiritul și sufletul sunt în esență unul și același lucru, distingerea lor fiind deci arbitrară. La Wundt, spiritul apare ca „ființa interioară, dacă nu luăm în considerare vreun fel de relație cu ființa exterioară"[2]. Alții limitează spiritul la anumite facultăți, funcții sau proprietăți psihice, cum ar fi gândirea și rațiunea, opuse simțământului (*Gemüt*), care ține mai mult de „suflet". Aceștia înțeleg prin spirit totalitatea fenomenelor gândirii raționale, respectiv intelectului, incluzând și voința, memoria, imaginația și năzuința determinată de motive ideale. O altă accepție a spiritului ne-o oferă cuvântul „spiritual" prin care se înțelege o funcționare diversă, bogată, strălucitoare, sur-

1 Legătura dintre suflet și corp.
2 *Logik III: Logik der Geisteswissenschaften.*

prinzătoare a intelectului. De asemenea, prin spirit se desemnează o anumită atitudine sau principiul acesteia. Astfel, educaţia poate fi realizată „în spiritul lui Pestalozzi“ sau „spiritul Weimar-ului reprezintă moştenirea germană nepieritoare“. Un caz special îl constituie „spiritul vremii“ — principiul sau motivul anumitor concepţii, judecăţi şi acţiuni colective. De asemenea, există un spirit obiectiv prin care se înţelege totalitatea creaţiilor culturale ale umanităţii, în special cele de natură intelectuală şi religioasă.

Spiritul înţeles ca atitudine are, aşa cum arată uzul limbii, înclinaţii inconfundabile spre personificare: spiritul lui Pestalozzi poate fi în sens concret spiritul său, adică imago-ul sau stafia sa, aşa cum spiritele de la Weimar pot fi spiritele personale ale lui GOETHE şi SCHILLER, căci spirit înseamnă şi stafie, adică sufletul unei persoane moarte. Expresia „suflarea rece a spiritelor“ indică, pe de o parte, înrudirea originară a lui ψυχή cu ψυχρός şi ψῦχος, ambele însemnând rece, iar pe de altă parte, semnificaţia originară a cuvântului πνεῦμα, care nu înseamnă altceva decât „aer mişcat“, aşa cum *anima* şi *animus* stau în legătură cu ἄνεμος (vânt). Cuvântul german *Geist* trimite la ceva spumegând, tumultuos, fiind de aceea înrudit cu *Gischt*, *Gäscht*, *gheest*, precum şi cu emoţionalul *aghast*. Din vremuri străvechi emoţia a fost concepută ca posedare şi de aceea se mai spune şi astăzi despre o persoană mânioasă că este posedată sau mânată de diavol sau de un spirit rău.[3] Aşa cum spiritele şi sufletele morţilor aveau, conform concepţiei vechi, o alcătuire materială foarte fină asemănătoare unei adieri sau fumului, tot astfel *spiritus* are la alchimişti o esenţă subtilă, volatilă, activă şi însufleţitoare, de tipul alcoolului şi al substanţelor arcane. Pe această treaptă, spiritul este alcool, amoniac, alcool formic etc.

Numeroasele sensuri şi nuanţe de sens ale cuvântului „spirit“ îngreunează misiunea psihologului care vrea să-şi delimiteze conceptual obiectul. Pe de altă parte însă, îi uşurează sarcina, dacă este vorba de descrierea obiectului, căci diferitele aspecte oferă o imagine intuitivă a fenomenului. Este vorba de un complex funcţional care iniţial, pe o treaptă primitivă, a fost resimţit ca o prezenţă invizibilă de ordinul unei adieri. În lucrarea *Varieties of Religious Experience*, WILLIAM JAMES a

3 Pentru aceasta vezi expunerile din lucrarea mea *Geist und Leben*.

descris sugestiv acest fenomen originar. Un foarte cunoscut exemplu îl constituie și vântul despre care este vorba în misterul Rusaliilor. Pentru experiența primitivă, personificarea prezenței invizibile, închipuirea ei ca stafie sau demon este inevitabilă. Sufletele sau spiritele celor morți sunt identice cu activitatea psihică a celor vii, continuând-o. Astfel se conturează concepția că psihicul este un spirit. De aceea, atunci când individul trăiește un eveniment psihic pe care-l resimte ca aparținându-i, îl consideră ca pe propriul spirit. Când evenimentul psihic este resimțit ca străin, spiritul este de asemenea străin, putând determina fenomenul de posedare. În primul caz, el corespunde atitudinii subiective, în ultimul, opiniei publice, spiritului timpului sau datului antropoid, încă neuman, desemnat și prin termenul de inconștient.

Corespunzător originarei sale naturi eoliene, spiritul este întotdeauna activ, înaripat, mobil, precum și înviorător, stimulator, inspirator, incendiar chiar. În termeni moderni, spiritul este dinamic și de aceea constituie opusul tradițional al materiei, respectiv al caracterului ei static, inerțial, lipsit de viață. Diferențierea ulterioară a acestei opoziții conduce la ciudata contrapunere a spiritului și naturii. Deși spiritul trece drept ceea ce este în mod esențial viu și înviorător, nici natura nu poate fi considerată ca fiind lipsită de spirit sau moartă. Aici trebuie deci să fie vorba de presupoziția (creștină) a spiritului, care îi atribuie o asemenea superioritate față de natură încât se poate raporta la ea ca la ceva mort.

Această dezvoltare particulară a concepției despre spirit se bazează pe cunoștința că prezența invizibilă a spiritului este un fenomen psihic, adică *propriul spirit*, că el constă nu numai din impulsuri vitale, ci și din conținuturi prelucrate. Din prima categorie se evidențiază acele imagini și modele care populează câmpul vizual intern; în ce privește a doua categorie, menționăm gândirea și rațiunea care ordonează lumea imaginilor. Astfel, spiritului vital originar, natural i s-a suprapus un supraspirit care se opune primului, considerat ca ceva doar natural. Supraspiritul a devenit un principiu ordonator supranatural și supralumesc, acționând la scară cosmică. În această ipostază a fost denumit „Dumnezeu“ sau cel puțin a fost considerat ca un atribut al substanței unice (Spinoza). De asemenea, în creștinism a fost înțeles ca divinitate întrupată.

Dezvoltarea concepţiei despre spirit în direcţie opusă, hilozoistă, deci *a maiori ad minus*, a avut loc, sub semnul anticreştinismului, în cadrul materialismului. Premisa acestei dezvoltări a fost certitudinea exclusivă referitoare la identitatea spiritului cu funcţiile psihice, a căror dependenţă de creier şi metabolism devenea tot mai clară. Substanţa unică a fost rebotezată, numindu-se acum „materie", pentru a genera o noţiune a spiritului care depinde necondiţionat de substratul nutritiv al mediului şi a cărui supremă formă o constituie intelectul. Astfel, originara prezenţa de ordinul adierii a fost circumscrisă, aparent în totalitate, domeniului fiziologiei umane, aşa încât un KLAGES a putut da expresie plângerii sale împotriva „spiritului ca adversar al sufletului". Ultimului i-a revenit întreaga spontaneitate originară a spiritului, după ce acesta fusese coborât la rangul de atribut neliber al materiei. Însă cum undeva trebuia să se păstreze calitatea specifică spiritului de *deus ex machina*, cel care a preluat-o a fost sinonimul său originar, sufletul, acea fiinţă multicoloră[4], asemănătoare unui fluture, de ordinul adierii (*anima*, ψυχή).

Chiar dacă viziunea materialistă nu s-a impus pretutindeni totuşi, în afara sferei religioase, spiritul a fost înţeles ca fiind epuizat de sfera fenomenelor conştiente. Spiritul ca „spirit subiectiv" a devenit denumirea pentru fenomenul endopsihic, în timp ce „spiritul obiectiv" desemna nu spiritul universal sau divinitatea, ci totalitatea bunurilor culturale intelectuale, care constituie instituţiile noastre umane şi conţinutul bibliotecilor noastre. Spiritul şi-a pierdut în mare măsură natura sa originară, autonomia şi spontaneitatea sa, excepţie făcând doar domeniul religiei, unde, cel puţin în principiu, a fost păstrat caracterul său originar.

În acest rezumat a fost descrisă o entitate care se prezintă ca fenomen psihic nemijlocit, în opoziţie cu alte fenomene psihice a căror existenţă este derivată, de către concepţia naivă, din determinismul fizic. Întrucât o relaţie a spiritului cu condiţiile fizice nu este nemijlocit vizibilă, fenomenului spiritual i s-a atribuit imaterialitate, chiar într-o măsură mai mare decât s-a întâmplat în cazul fenomenului *sufletesc*

4 *Seele* (sufletul), în germana veche *saiwalô*, este înrudit, poate, cu multicolor, mobil, schimbător. Acesta are şi sensul de viclean, amăgitor, ceea ce face ca definiţia alchimică a sufletului ca Mercurius să dobândească o anumită întemeiere.

luat în sens restrâns. Ultimului i se recunoaște nu numai o dependență de *physis*, ci chiar o anumită materialitate, așa cum arată ideea unui *subtle body* și concepția chinezească despre sufletul *gui*. O totală imaterialitate a celor sufletești este de neconceput în condițiile unei legături intime între fenomene de natură psihică și fenomene fizice paralele. În opoziție cu aceasta, *consensus omnium* insistă asupra imaterialității spiritului, fără ca totuși să se admită unanim că spiritul are o substanțialitate proprie. Este greu de înțeles de ce ipotetica materie, care astăzi arată cu totul altfel decât cu treizeci de ani în urmă, trebuie să epuizeze sfera realității iar spiritul să fie exclus din ea. Deși conceptul de imaterialitate nu-l exclude pe cel de realitate cu materialitatea sa. Însă spiritul și materia sunt forme ale unei existențe (*Sein*) în sine transcendente. Astfel, adepții tantrismului susțin, cu tot atâta îndreptățire, că materia nu este altceva decât determinația gândului divin. Singura realitate nemijlocită este cea pshică a conținuturilor conștiinței, etichetate ca fiind de origine spirituală sau materială.

Spiritului îi sunt proprii, în primul rând, un principiu de mișcare și activitate spontană, apoi capacitatea de a produce imagini în mod liber, dincolo de percepțiile senzoriale, iar în al treilea rând, manipularea suverană și autonomă a imaginilor. Pentru omul primitiv, spiritul se află în afara sa, iar datorită dezvoltării, spiritul ajunge să fie cuprins în domeniul conștiinței umane, fiindu-i subordonat ca o funcție a sa, ceea ce duce aparent la pierderea autonomiei sale inițiale. Ultima a fost menținută doar în cadrul concepțiilor celor mai conservative, adică în cadrul religiilor. Coborârea spiritului în sfera conștiinței umane este exprimată în mitul despre νοῦς-ul divin care ajunge prizonierul φύσις-ului. Acest proces care a durat milenii corespunde unei necesități implacabile, de aceea religiile s-ar situa pe poziții dinainte pierdute dacă și-ar închipui că pot opri dezvoltarea. Nu intră în atribuțiile lor, dacă sunt bine sfătuite, să împiedice mersul firesc al lucrurilor, ci să-l modeleze în așa fel încât să nu producă vătămări ireparabile sufletului. Iată de ce religiile trebuie să amintească mereu de originea și de caracterul originar al spiritului, pentru ca omul să nu uite niciodată ce anume a inclus în sfera sa și cu ce își umple conștiința. Nu omul a creat spiritul, ci aceasta este premisa creativității sale, cel care face cu putință perseverența, entuziasmul și inspirația. Însă spiritul impregnează atât

de puternic fiinţa umană, încât omul este tentat să creadă că el este creatorul spiritului şi că îl controlează. În realitate, fenomenul originar al spiritului se înstăpâneşte asupra omului, şi anume tot aşa cum lumea fizică, în aparenţă obiectul docil al intenţiilor umane, limitează libertatea umană în mii de chipuri, devenind obsedantă idee-forţă. Spiritul îl ameninţă pe omul naiv cu inflaţia, epoca noastră oferind în acest sens exemplele cele mai instructive. Pericolul este cu atât mai mare, cu cât obiectul exterior captează mai puternic interesul şi cu cât se uită mai uşor că paralel cu diferenţierea relaţiei noastre cu natura are loc diferenţierea relaţiei cu spiritul, ceea ce împiedică realizarea echilibrului necesar. Dacă obiectului exterior nu i se opune obiectul interior, atunci ia naştere un materialism absolut, asociat cu o delirantă supraestimare sau cu dizolvarea personalităţii autonome, ceea ce reprezintă idealul statului totalitar de masă.

După cum se vede, modernul concept general al spiritului nu se acordă cu viziunea creştină, care consideră spiritul ca un *summum bonum*, ca însuşi Dumnezeu. Desigur, există şi conceptul unui spirit rău. Dar nici cu acesta nu coincide conceptul modern al spiritului, întrucât el nu este în mod necesar rău. Mai curând el este indiferent sau neutru din punct de vedere moral. Când Scriptura spune: „Dumnezeu este spirit", enunţul sună ca o definiţie sau ca o calificare. Însă diavolului îi revine, după cum se pare, acelaşi specific de a fi o substanţă spirituală, deşi degradată, negativă. Identitatea originară de substanţă se mai exprimă încă în ideea îngerului căzut, ca şi în apropierea dintre Jahve şi Satan din Vechiul Testament. Un ecou al acestei apropieri primitive răsună încă în ruga din *Tatăl nostru* unde se spune „Şi nu ne duce pe noi în ispită", *ispitirea* fiind totuşi îndeletnicirea diavolului însuşi.

Cu aceasta ajungem la o problemă pe care nu am pus-o încă în cursul dezvoltărilor de până acum. Pentru a ne face o imagine despre manifestarea psihică a factorului „spirit" am apelat mai întâi la concepţiile acreditate de istoria culturii şi de uzul curent, concepţii produse de conştiinţă şi reflexia conştientă. Nu am ţinut seamă de faptul că spiritul, graţie autonomiei sale originare, incontestabilă şi din punct de vedere psihologic[5], este capabil să se reveleze.

5 Chiar dacă se consideră că o autorevelare a spiritului, de pildă apariţia unui spirit, nu este nimic altceva decât o halucinaţie, aceasta este totuşi un eveniment psihic

b. Automanifestarea spiritului în vise

Fenomenul psihic al spiritului indică fără dubii natura sa arhetipală; cu alte cuvinte, fenomenul numit spirit se bazează pe existenţa unei imagini originare autonome, prezentă preconştient în mod universal în zestrea psihică a omului. Ca şi în toate celelalte cazuri asemănătoare, am întâlnit această problemă la pacienţii mei, şi anume în visele lor. Mai întâi am fost frapat de faptul că un anumit tip de complex patern are un caracter „spiritual", adică de la imaginea tatălui emană enunţuri, acţiuni, tendinţe, impulsuri, opinii etc. cărora nu li se poate refuza atributul de „spiritual". În cazul bărbaţilor, un complex patern pozitiv conduce adesea la un anumit cult al autorităţii şi la o pronunţată submisivitate faţă de regulile şi valorile spirituale, în timp ce la femei produce puternice aspiraţii şi interese spirituale. În vise, convingerile hotărâtoare, interdicţiile şi sfaturile provin de la o figură paternă. Invizibilitatea sursei este adesea subliniată prin aceea că ea constă doar dintr-o voce autoritară, care rosteşte judecăţi definitive[6]. Cel mai adesea, factorul „spirit" este simbolizat prin figura bărbatului bătrân. Uneori, rolul acesta este jucat chiar de un spirit „autentic", adică de spiritul unui decedat. Piticii apar, cel puţin conform experienţei mele, în special la femei. De aceea mi s-a părut firesc ca BARLACH să atribuie, în Ziua morţilor, mamei figura gnomică a lui Statu-Palmă-Barbă-Cot, aşa cum Bes este atribuită zeităţii materne de la Karnak. La ambele sexe, spiritul poate apărea sub forma unui copil sau a unui tânăr. La femei, această figură corespunde unui aşa-numit *animus* „pozitiv", care indică posibilitatea unei întreprinderi spirituale conştiente. La bărbaţi, aceeaşi figură nu este tot atât de univocă. Ea poate avea un sens pozitiv şi atunci simbolizează personalitatea „superioară", sinele sau *filius regius* al alchimiştilor[7]. Ea poate avea însă şi un sens negativ şi atunci trimite la umbra infantilă.[8] În ambele cazuri copilul întruchipează un

spontan (care nu este supus voinţei noastre). În orice caz, ea reprezintă un complex autonom, ceea ce este suficient pentru scopurile noastre.

6 Un caz corespunzător este prezentat în *Psychologie und Alchemie* (paragr. 52 şi urm.).

7 Viziunea „copilului despuiat" pe care o are Meister ECKHART este de acest tip.

8 Amintesc de „copiii" din romanul lui BRUNO GOETZ, *Das Reich ohne Raum*.

anumit spirit.[9] Bătrânul şi copilul sunt foarte asemănători. În alchimie, cuplul lor joacă un rol important ca simbol al lui Mercurius.

Întruchipările spiritului din vise nu sunt întotdeauna bune din punct de vedere moral. Nu de puţine ori ele sunt nu numai ambigue, ci poartă însemnele răului. Trebuie să subliniez însă că marele plan care stă la baza vieţii noastre psihice inconştiente se sustrage într-o asemenea măsură intenţiilor noastre, încât nu putem şti niciodată care rău este necesar pentru ca, prin intermediul enantiodromiei, să se nască un bine şi care bine va conduce la un rău. Acel „probate spiritus", recomandat de Ioan[10], nu poate fi adesea, în pofida celor mai bune intenţii, nimic altceva decât o aşteptare a rezultatului final.

Figura bătrânului înţelept poate apărea nu numai în vise ci şi în viziunile produse de meditaţie (sau de imaginaţia activă). În aceste din urmă cazuri apariţia este uneori atât de plastică, încât ea preia rolul unui guru, aşa cum se pare că se întâmplă nu de puţine ori în India.[11] „Bătrânul înţelept" apare în vise ca magician, medic, preot, învăţător, profesor, bunic sau ca altă persoană care deţine autoritate. Arhetipul spiritului, întruchipat de oameni, gnomi sau animale, se manifestă întotdeauna în acele situaţii care necesită clarviziune, înţelegere, sfatul bun, hotărâre, plan de acţiune etc., individul în cauză nedispunând însă de ele. Arhetipul compensează această deficienţă spirituală prin conţinuturi care acoperă lipsa. O excelentă ilustrare ne oferă visul despre magicianul alb şi magicianul negru, care încerca să compenseze dificultăţile spirituale ale unui student la Teologie. Întrucât nu-l cunosc pe cel care a avut visul, influenţa mea este exclusă. El a visat că *se află în faţa unei figuri preoţeşti de înaltă ţinută, numit „magicianul alb", deşi era înveşmântat într-o lungă haină neagră. Acesta tocmai încheiase un discurs mai lung cu cuvintele: „Şi pentru aceasta am nevoie de ajutorul magicianului negru."* *Atunci, uşa s-a deschis brusc şi în încăpere a pă-*

9 Vezi pentru aceasta şi „copilul divin".

10 „Probaţi dacă spiritele vin de la Domnul", 1, Ioan 4, 1.

11 De aici şi numeroasele poveşti fantastice cu rishis şi mahatmas. Întrebat de mine cine i-a fost guru, un indian cultivat, cu care m-am întreţinut despre ceea ce este un guru, mi-a răspuns: „Sankārācharya". (sec. VIII-IX). Surprins, am remarcat: „Nu este cunoscutul comentator?" La care el a replicat: „Da, el este, însă desigur doar spiritul său", fără a fi tulburat câtuşi de puţin de neliniştea mea tipic occidentală.

truns un alt bătrân — „magicianul negru“ — îmbrăcat într-un veșmânt alb. Și acesta era frumos și impunător. Era evident că magicianul negru dorea să-i vorbească celui alb, dar ezita s-o facă în prezența visătorului. Atunci magicianul alb i-a spus arătând spre visător: „vorbește, este un inocent“. Magicianul negru începu să relateze modul ciudat în care găsise cheia pierdută a paradisului, cu care nu știa ce să facă. El venise la magicianul alb pentru ca acesta să-i lămurească secretul cheii. Regele din țara sa își căuta un mormânt potrivit. Întâmplător, slujitorii săi au dezgropat un vechi sarcofag, care adăpostea resturile muritoare ale unei fecioare. Regele a deschis sarcofagul, a aruncat osemintele și a poruncit ca sarcofagul să fie din nou îngropat pentru a putea fi folosit mai târziu. Însă de îndată ce osemintele au ajuns la lumina zilei, ființa pe care o alcătuiau odinioară — și anume, fecioara — s-a prefăcut într-un cal negru care a fugit spre pustiu. Magicianul negru l-a urmărit în pustiu și mai departe, găsind după multe peripeții cheia pierdută a paradisului. Astfel s-a încheiat istoria sa și, din păcate, și visul.[12]

Aici compensația nu se realizează desigur în sensul că visătorului i se spune ce trebuie să facă, ci el este confruntat cu o problemă la care m-am referit mai sus și pe care viața ne-o pune neîncetat în față, și anume nesiguranța judecății morale; derutanta întrepătrundere a binelui și a răului, neiertătoarea înlănțuire a vinei, suferinței și mântuirii. Drumul acesta către experiența religioasă originară este corect, însă câți îl cunosc? El este asemenea unei voci șoptite care vine de departe. Șoapta este ambiguă, îndoielnică și obscură; ea presupune pericol și îndrăzneală — o potecă nesigură pe care se poate merge, fără certitudine și sancțiune, doar de dragul Domnului.

c. Spiritul în basm

Aș dori să pun la dispoziția cititorului meu un material oniric modern mult mai bogat. Mă tem însă că specificul viselor ar face expunerea foarte dificilă și ar necesita un spațiu de care nu dispunem aici. De

12 Vezi și C.G. JUNG, *Analytische Psychologie und Erziehung*, paragr. 208 și urm., precum și *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, paragr. 287.

aceea ne vom adresa folclorului, care ne scuteşte de dificultăţile şi confuzia cazuisticii individuale, putând urmări variaţiunile motivului spiritului fără a mai ţine seamă de condiţii mai mult sau mai puţin singulare. În mituri şi basme, precum şi în vis, sufletul se exprimă despre sine iar arhetipurile se revelează în contextul lor natural ca „Formare, transformare, / A noimelor eterne eternă perindare".[13]

În basm, arhetipul spiritului se manifestă ca bătrân tot atât de des ca şi în vis.[14] Bătrânul apare ori de câte ori eroul se află într-o situaţie fără ieşire, disperată. Scăparea îi poate veni doar pe calea unei gândiri temeinice sau pe cea a inspiraţiei, deci de la o funcţie spirituală sau de la un automatism endopsihic. Întrucât eroul nu este capabil, din motive interioare sau exterioare, de o asemenea performanţă, cunoştinţa necesară apare, compensând lipsa, în forma unui gând personificat, tocmai sub chipul bătrânului aducător de sfat şi ajutor. Într-un basm estonian[15] se povesteşte despre un orfan persecutat care, la păscut fiind, a pierdut o vacă şi care, de frica pedepsei, nu s-a mai întors acasă şi şi-a luat lumea în cap. Astfel a ajuns într-o situaţie fără speranţă şi ieşire. Epuizat, băiatul a căzut într-un somn adânc. Când s-a trezit „i s-a părut că are în gură un lichid şi a văzut în faţa sa un bătrân mic de stat, cu o lungă barbă sură care tocmai se pregătea să pună dopul la plosca sa cu lapte. «Mai dă-mi să beau!» l-a rugat băiatul. «Pentru astăzi ajunge», a răspuns bătrânul. «Dacă n-aş fi trecut din întâmplare pe aici, cu siguranţă că ţi-ai fi dormit ultimul somn, căci când te-am găsit erai pe jumătate mort.» Apoi bătrânul l-a întrebat pe băiat cine este şi încotro merge. Acesta i-a povestit toate păţaniile de care şi-a amintit, până la bătaia din seara dinaintea plecării. Atunci bătrânul i-a spus: «Dragul meu copil! Nu ţi-a mers nici mai bine, nici mai rău decât celorlalţi copii ai căror părinţi se odihnesc sub pământ. De întors, nu te mai poţi întoarce. O dată ce ai plecat, trebuie să-ţi cauţi norocul în lume. Pentru că nu am nici casă, nici femeie, nu îţi pot purta de grijă, în schimb îţi pot da pe gratis un sfat bun.»"

13 *Faust*, II, „Finstere Galerie", în traducerea românească a lui ŞTEFAN AUG. DOINAŞ.

14 Basmele pe care le utilizez în acest studiu mi-au fost recomandate de dr Marie-Louise von Franz, căreia îi mulţumesc pe această cale.

15 *Wie ein Waisenknabe unerhofft sein Glück fand* (Finnische und Estnische Volksmärchen, Nr. 68).

Până în acest punct bătrânul spune ceea ce și băiatul, eroul povestirii, ar fi putut să gândească. Atunci când și-a luat lumea în cap dând curs unui impuls afectiv, putea măcar să-și dea seama că va avea nevoie de hrană. De asemenea, ar fi trebuit ca într-un asemenea moment să reflecteze asupra situației sale. Atunci i-ar fi venit în minte întreaga poveste a vieții sale, inclusiv trecutul cel mai apropiat, așa cum se întâmplă în astfel de situații. Atare anamneze reprezintă un proces teleologic care vizează într-un moment critic mobilizarea tuturor forțelor personalității, pentru a bate la poarta viitorului cu forțe reunite. El nu poate face calea întoarsă și nici nu se poate baza pe ajutorul cuiva. Înțelegerea acestui fapt va conferi acțiunii sale decizia necesară. Orientându-l în această direcție, bătrânul îl scutește de efortul propriei gândiri. Mai mult, bătrânul este chiar această reflexie adecvată și concentrare a forțelor fizice și morale, care, acolo unde gândirea conștientă nu este încă sau nu mai este posibilă, se realizează spontan în spațiul extrapsihic. Sub un anumit aspect, concentrarea și tensionarea forțelor psihice se aseamănă magiei. Ele dezvoltă o energie surprinzător de mare, superioară de câteva ori celei obținute de încordarea conștientă a voinței. Faptul poate fi demonstrat experimental, în starea de concentrare artificială din hipnoză. La cursurile mele obișnuiesc să așez o isterică, extrem de firavă constituțional dar aflată într-un profund somn hipnotic, cu ceafa pe spătarul unui scaun și cu călcâiele pe spătarul altui scaun și s-o las în această poziție timp de un minut. Pulsul i se ridică treptat până la 90. Unul din studenții mei, în același timp un excelent gimnast, a încercat zadarnic să reproducă experimentul prin încordarea conștientă a voinței. El s-a prăbușit imediat cu un puls de 120.

Când bătrânul cel înțelept a reușit să mobilizeze în suficientă măsură forțele băiatului, a devenit posibilă și receptarea sfatului cel bun. Cu alte cuvinte, situația nu a mai părut fără ieșire. El l-a sfătuit pe băiat să meargă mereu spre est, unde, după șapte ani, va ajunge la muntele cel mare, ceea ce echivalează cu fericirea. Masivitatea și înălțimea muntelui simbolizează personalitatea matură[16]. Forțele reunite produc

16 Întrucât muntele reprezintă scopul drumeției și al ascensiunii, din punct de vedere pihologic el semnifică sinele. *I Ching* descrie muntele drept scop: „Regele i-a arătat muntele de vest" (Hexagramm nr. 17). La Honorius von Autun (*Speculum de mysteriis ecclesiae* în Migne P.L. CLXXII, p. 354) citim: „Montes patriarchae et prophetae

siguranţă, care este cea mai bună garanţie a succesului[17]. Astfel, băiatului nu-i va lipsi nimic. „Ia traista mea cu pâine şi plosca mea", spune bătrânul, „şi vei avea în fiecare zi atâta mâncare şi băutură câtă vei avea nevoie." De asemenea, i-a dat foaia sa de brusture care se putea transforma într-o barcă, dacă băiatul trebuia să traverseze o apă.

Bătrânul din basme pune de obicei întrebările referitoare la cine, unde, cum şi pentru ce[18] pentru ca astfel să declanşeze conştientizarea şi mobilizarea forţelor morale şi încă mai des el oferă mijloacele supranaturale necesare[19], adică neaşteptata şi improbabila apetenţă a succesului care constituie, atât la bine cât şi la rău, o particularitate a personalităţii unificate. Tot atât de necesară pare şi intervenţia bătrânului, adică obiectivarea spontană a arhetipului, întrucât voinţa conştientă singură nu este capabilă să armonizeze personalitatea în aşa fel încât să dobândească apetenţa neobişnuită a succesului. Pentru aceasta este nevoie, nu numai în basm ci şi în viaţă, de obiectivarea arhetipului care linişteşte reacţia pur afectivă printr-o serie de procese de confruntare şi realizare, prin intermediul cărora este evidenţiat cu claritate cine, unde, cum, pentru ce. Astfel devine posibilă cunoaşterea situaţiei de moment şi a scopului. Iluminarea, descâlcirea confuziei destinale au

sunt" (Munţii sunt patriarchii şi profeţii). RICHARD VON ST. VICTOR spune „Vis videre Christum transfiguratum? Ascende in montem istum, disce cognoscere te ipsum" (Dacă vrei să-l vezi pe Cristos cel iluminat, urcă muntele autocunoaşterii). (*Benjamin minor* în MIGNE, P. L. CXCVI col. 53-56).

17 În această privinţă trebuie menţionată în mod special fenomenologia yoga.

18 Afirmaţia poate fi documentată cu numeroase exemple: Spanische und portugiesische Volksmärchen (Nr. 34: *Der weiße Papagei;* Nr. 45: *Königin Rose und der kleine Thomas*); Russische Volksmärchen (Nr. 26: *Das Mädchen ohne Hände*); Märchen aus dem Balkan (Nr. 15 *Der Hirt und die drei Samovilen*); Märchen aus Iran *(Das Geheimnis des Bades Bâdgerd)*; Nordische Volksmärchen I (Schweden Nr. 11: *Der Werwolf*), p. 231.

19 Fetei care-şi caută fraţii îi dă un ghem care se rostogoleşte în direcţia lor (Finnische und Estnische Volksmärchen, Nr. 83: *Die kämpfenden Brüder*, p. 280). Prinţului care caută imperiul ceresc îi dă o barcă fermecată care merge singură (Deutsche Märchen seit Grimm, *Die eisernen Stiefel*, p. 381). Alte daruri sunt un flaut care face totul să danseze (Märchen aus dem Balkan, *Die zwölf Brocken*) sau sfera care arată drumul şi bagheta fermecată care face invizibil (Nordische Volksmärchen, Nr. 18 Dänemark: *Die Prinzessin mit den zwölf Paar Goldschuhen*. p. 97) sau câini fermecaţi (l.c., p. 287, Nr. 20, Schweden: *Die drei Hunde*) sau o carte cu învăţătură secretă (Chinesische Volkmärchen, p. 248, Nr. 86: *Dschang Liang*).

adesea un aspect de-a dreptul miraculos, ceea ce este cunoscut psihoterapeutului.

Tendința bătrânului de a declanșa reflexia se exprimă și sub forma cerinței ca mai întâi eroul să doarmă. Fetei care-și caută frații dispăruți îi spune: „Odihnește-te, că dimineața este mai înțeleaptă decât seara."[20] De asemenea, el are o viziune de ansamblu asupra situației neclare a eroului aflat în încurcătură sau cel puțin este în stare să obțină acele informații de care are nevoie în continuare. În acest scop apelează adesea la ajutorul animalelor, în special al păsărilor. Prințului care caută drumul spre împărăția cerească pustnicul îi spune: „Locuiesc aici de trei sute de ani dar nimeni nu m-a întrebat până acum unde se află împărăția cerească; nu știu unde este, dar deasupra, la celălalt etaj al casei, locuiesc tot felul de păsări, care ți-ar putea fi de folos."[21] Bătrânul știe care drumuri duc la țintă și i le arată eroului.[22] El avertizează asupra pericolelor viitoare și oferă mijloacele adecvate de a le înfrunta. De pildă, îl învață pe băiatul care vrea să ia apă vie că leul care păzește izvorul are derutanta însușire de a dormi cu ochii deschiși și de a veghea cu ochii închiși[23]; tânărului care vrea să meargă călare la un izvor fermecat pentru a lua de acolo băutura tămăduitoare pentru rege îi dă sfatul de a se apropia de apă doar în galop, pentru că izvorul e păzit de niște vrăjitoare care prind cu lasoul pe oricine se apropie.[24] Pe prințesa care-și caută iubitul transformat în vârcolac o sfătuiește să facă un foc și să așeze deasupra un vas cu smoală. Apoi ea trebuie să arunce în smoala clocotindă iubitul ei crin alb iar când vine vârcolacul să-i răstoarne vasul în cap, ceea ce va risipi vraja.[25] Uneori bătrânul se distinge prin judecata sa critică, așa cum se întâmplă în acel basm caucazian în care prințul cel mai tânăr trebuie să construiască pentru tatăl său o

20 Finnische und Estnische Volksmärchen Nr. 83 (Estland: *Die kämpfenden Brüder*), p. 280.

21 Deutsche Märchen seit Grimm (*Die eisernen Stiefel*), p. 382. Într-un basm balcanic (Nr. 15: *Der Hirt und die drei Samovilen*), bătrânul este „țarul tuturor păsărilor". Acolo informația este deținută de coțofană. Vezi și misteriosul „domn al porumbarului" din nuvela lui Meyrink *Der weiße Dominikaner*.

22 Märchen aus Iran (*Das Geheimnis des Bades Bâdgerd*), p. 152.

23 Spanische Märchen Nr. 34 (*Der weiße Papagei*), p. 158.

24 L.C. Nr. 41: *Königin Rose oder der kleine Thomas*, p. 199.

25 Nordische Volksmärchen I, Nr. 11 (Schweden: *Der Werwolf*), p. 231.

biserică perfectă, pentru a moşteni regatul. După ce a fost ridicată şi nimeni nu a reuşit să descopere vreun defect, apare un bătrân care spune: „Ah, ce biserică frumoasă aţi clădit! Păcat că fundaţia este puţin strâmbă!" Prinţul porunceşte ca biserica să fie dărâmată şi construieşte una nouă. Dar şi de data asta bătrânul descoperă o greşeală şi aşa se întâmplă de trei ori.[26]

Bătrânul întruchipează deci pe de o parte cunoaştere, reflexie, înţelepciune şi intuiţie, iar pe de altă parte calităţi morale, cum ar fi bunăvoinţa şi generozitatea, care probează îndeajuns natura sa „spirituală". Întrucât arhetipul este un conţinut autonom al inconştientului, basmul, care îndeobşte concretizează arhetipurile, figurează apariţia bătrânului în vis, şi anume, aşa cum se întâmplă de pildă şi în visele moderne. Într-un basm balcanic, bătrânul îi apare eroului în vis când acesta se afla în încurcătură şi-l sfătuieşte cum poate face faţă problemelor insolubile care-i stau în faţă.[27] Relaţia sa cu inconştientul este pusă în evidenţă de numele de „rege al pădurii" pe care-l poartă într-un basm rusesc.[28] Din buşteanul pe care se aşezase ţăranul să se odihnească îşi face apariţia un omuleţ „plin de zgârieturi şi cu o barbă verde care-i atârna până la genunchi". „Cine eşti tu?" întrebă ţăranul. „Sunt regele pădurii, Och", răspunse omuleţul. Ţăranul îi dădu pe fiul său cel dezordonat drept ucenic. „Iar omuleţul plecă cu el şi-l conduse în lumea de sub pământ, unde-l găzdui într-o colibă verde. În colibă totul era verde: pereţii erau verzi, ca şi laviţele; nevasta lui Och şi copiii săi erau şi ei verzi, pe scurt — totul, totul. Naiadele care slujeau în casă erau verzi ca virnanţul." Chiar şi mâncarea era verde. Regele pădurii este zugrăvit aici ca o zeitate a vegetaţiei care, pe de o parte, stăpâneşte pădurea, iar pe de altă parte are, datorită naiadelor, relaţii cu imperiul apelor, ceea ce indică clar apartenenţa sa la inconştient, simbolizat frecvent atât prin pădure cât şi prin apă.

Apariţia bătrânului ca pitic indică de asemenea apartenenţa la inconştient. În basmul despre prinţesa care-şi caută iubitul se spune: „Se înnopta. Întunericul se lăsa iar stelele se ridicau pe cer. Prinţesa şedea în acelaşi loc şi plângea. Pe când se afla adâncită în gânduri auzi o voce

26 Kaukasische Märchen, pp. 35 şi urm.

27 Balkanmärchen (Nr. 49: *Die Lubi und die Schöne der Erde*), p. 217.

28 Russische Märchen (Nr. 6: *Och*), pp. 30 şi urm.

care-i dădu bună seara. «De ce stai aici atât de singură și de tristă?» mai auzi. Sări ca arsă, plină de spaimă, și nu fără motiv. Însă când se uită în jur văzu doar un omuleț bătrân care înclina capul în direcția sa, salutând-o prietenos." Într-un basm elvețian, fiul de țăran, care voia să-i ducă fiicei regelui un coș plin cu mere, întâlni „es chlis isigs Manndle, das frogtene, was er do e dem Chratte häig?" într-un alt loc, „Manndle" are „es isigs Chlaidle an."[29] Prin „isig" trebuie să înțelegem desigur „de fier", ceea ce este mai plauzibil decât „de gheață". În ultimul caz, citatul ar fi trebuit să sune: „es Chlaidli vo Is". Este adevărat că există omuleți de gheață, dar există și omuleți de metal. Cunosc un vis modern în care a apărut un omuleț de metal negru, momentul ales fiind unul de cotitură, așa cum se întâmplă și în basmul acesta despre Hans cel prost, care era pe punctul de a se căsători cu o prințesă.

Într-o serie de viziuni moderne, bătrânul înțelept care apare de mai multe ori are o dată mărime normală, când se conturează pe fundul unui crater înconjurat de stânci înalte, iar altă dată, dimensiuni foarte reduse, când se află pe vârful unui munte, în mijlocul unei stâncării joase. Același motiv îl întâlnim și la GOETHE, în basmul despre prințesa piticilor care poate locui într-o casetă.[30] Din aceeași categorie fac parte anthroparion, omulețul de plumb din viziunea lui Zosimos[31], omuleții metalici din mine, dactilii cei iscusiți ai Antichității, homunculii alchimiștilor, gnomii, brownies scoțieni etc. M-am convins de „realitatea" unor atare reprezentări cu prilejul unui grav accident de mină, când doi participanți ajunși la suprafață după catastrofă au avut viziunea colectivă a unui omuleț cu glugă care, ieșit din crăpăturile inaccesibile ale peretelui ghețarului, l-a traversat, aruncându-i pe amândoi într-o panică cumplită. Am întâlnit adesea motive care mi-au lăsat impresia că inconștientul ar reprezenta lumea mărimilor infinitezimale. Din perspectivă raționalistă, aceasta ar putea fi derivată din sentimentul obscur că în cazul unor astfel de viziuni avem de-a face cu ceva endopsihic, conchizându-se că, în fond, lucrul trebuie să fie foarte mic pentru a-și găsi loc în cap. Nu împărtășesc asemenea presupuneri „ra-

29 Este vorba de basmul *Der Vogel Greif*, Nr. 84 din culegerea *Kinder und Hausmärchen* alcătuită de frații Grimm, II, pp. 29 și urm. Textul abundă în greșeli fonetice.

30 *Die neue Melusine*, Märchen.

31 Vezi studiul meu *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*.

ționaliste", deși nu pot susține că ele ar fi întotdeauna greșite. Mai plauzibilă mi se pare ipoteza că înclinația spre diminutivare, pe de o parte, și cea spre mărire nemăsurată (uriași!), pe de altă parte, sunt asociate surprinzătoarei nesiguranțe a noțiunii de spațiu și timp la nivelul inconștientului.[32] Sentimentul uman al mărimii, din care se alimentează conceptul nostru rațional despre mare și mic, este subiectiv, fiind lipsit de valabilitate nu numai în domeniul fenomenelor fizice, ci și în acela al inconștientului colectiv, care se află dincolo de câmpul de acțiune al specificului uman. Atman este „mai mic decât mic" și mai mare decât mare, el are mărimea unui deget, dar „acoperă lumea pretutindeni într-un strat gros de două palme".[33] Iar cabiriile sunt, după GOETHE, „mici la stat, dar mari ca putere."[34] Tot astfel, arhetipul bătrânului înțelept este extrem de mic, aproape insesizabil, dar deține o forță care poate modifica destine, cum se poate constata dacă se merge la rădăcina lucrurilor. Arhetipurile, ca și lumea atomului, demonstrează că pe cât experimentul cercetătorului pătrunde mai adânc în microcosmos, pe atât energiile înlănțuite acolo sunt mai distrugătoare. Nu numai cercetarea fizică a arătat că infinitezimalul are efecte majore, ci și cercetarea psihologică. De câte ori, în momentele critice ale vieții, nu depinde totul de un aparent nimic!

Anumite basme primitive dau expresie naturii iluminatorii a arhetipului nostru, identificându-l pe bătrân cu soarele. El duce cu sine o făclie pe care o folosește pentru a coace un dovleac. Când a terminat de mâncat ia din nou focul cu sine, ceea ce îi determină pe oameni să i-l fure.[35] Într-un basm nord-american, bătrânul apare ca un vraci care deține focul.[36] Spiritul se manifestă ca foc, așa cum știm din Vechiul Testament și din misterul Rusaliilor.

Pe lângă istețime, înțelepciune și cunoaștere, bătrânul este caracterizat, așa cum am amintit, și de calități morale; mai mult, el pune la în-

32 Într-un basm siberian (r. 13, p. 62, *Der in Stein verwandelte Mann*) bătrânul apare ca o făptură albă, de proporții uriașe.

33 Vezi și studiul meu *Zur Psychologie des Kindarchetypus*.

34 *Faust*, II, *Kabirenszene*.

35 Indianermärchen aus Südamerika, p. 285 (*Das Ende der Welt und der Feuerdiebstahl*).

36 Indianermärchen aus Nordamerika, p. 74 (*Geschichten von Mänäbusch: Der Feuerdiebstahl*).

cercare tăria morală a oamenilor și condiționează darurile sale de rezultatul acestei probe. Un exemplu deosebit de clar ne este oferit de basmul estonian despre fiica adevărată și fiica vitregă.[37] Ultima este o fată orfană, foarte ascultătoare și ordonată. La începutul povestirii, îi scapă furca de tors în fântână. Sare după ea, nu se îneacă și ajunge în țara magică unde întâlnește o vacă, un berbec și un măr cărora le îndeplinește rugămințile. Apoi dă peste o odaie de baie, unde se află un bătrân murdar care o roagă să-l spele. Între cei doi are loc următoarea discuție: bătrânul: „Fată frumoasă, fată frumoasă! Spală-mă, că nu mă mai pot suporta atât de murdar!" Fata: „Cu ce să încălzesc soba?" Bătrânul: „Adună bușteni și găinaț de cioară și fă focul cu ele." Însă ea aduce vreascuri și întreabă: „De unde să iau apă?" Bătrânul răspunde: „Sub lojniță stă o iapă albă. Adună-i urina într-un ciubăr!" Însă fata aduce apă curată. „De unde să iau o măturică de baie?" „Taie coada iepii celei albe și fă din ea o măturică de baie!" Însă ea face una din ramuri de mesteacăn. „De unde să iau săpun?" „Ia o piatră din pardoseală și freacă-mă cu ea!" Însă ea aduce săpun din sat și-l spală pe bătrân. Ca răsplată bătrânul îi dă un sipet plin cu aur și cu pietre prețioase. Cealaltă fată este, firește, invidioasă, își aruncă și ea furca de tors în fântână, dar o găsește imediat. Merge totuși mai departe și face totul pe dos. Răsplata este și ea corespunzătoare. Motivul este atât de frecvent încât alte ilustrări sunt inutile.

Superioritatea și generozitatea bătrânului îl plasează în proximitatea divinității. În basmul *Soldatul și prințesa neagră*[38] se povestește cum în fiecare noapte prințesa blestemată iese din sicriul ei de fier și-l ademenește pe soldatul care păzește mormântul și apoi îl mănâncă. Unul din soldații care urma să facă de gardă se hotărăște să fugă. „Iar când se înseră, soldatul se îndepărtă pe furiș, străbătu munți și câmpii și ajunse la o pajiște foarte frumoasă. Dintr-o dată în fața sa apăru un omuleț cu o lungă barbă sură, care era chiar bunul nostru Dumnezeu, plecat în lume să stârpească răul pe care îl făcea diavolul în fiecare noapte. «Încotro?» îl întrebă omulețul cel sur și se arătă doritor să-l însoțească. Și văzând soldatul că bătrânelul este atât de binevoitor îi mărturisi că a fugit și de ce a fugit." Urmează, ca de obicei, sfatul cel bun.

37 Nr. 35: *Der Lohn der Stieftochter und der Haustochter*, pp. 192 și urm.
38 Deutsche Märchen seit Grimm, pp. 189 și urm.

În această povestire, bătrânul este identificat în mod naiv cu Dumnezeu însuşi, aşa cum alchimistul englez Sir GEORGE RIPLEY îl numeşte pe „bătrânul rege" „antiquus dierum"[39].

Toate arhetipurile au o latură pozitivă, luminoasă, favorabilă, care tinde spre înalt şi o alta, în parte negativă şi defavorabilă, în parte doar htonică, deci neutră, care tinde în jos. Arhetipul spiritului nu face excepţie de la regulă. Chiar înfăţişarea sa de pitic indică o diminutivare limitativă, sens pe care îl are şi naturalitatea unei zeităţi a vegetaţiei, venită din lumea subpământeană. Într-un basm balcanic, bătrânul apare diminuat, în măsura în care şi-a pierdut un ochi.[40] „Vilele" — un fel de duhuri rele înaripate — i l-au scos iar eroul trebuie să aibă grijă ca ele să i-l pună la loc. Prin urmare, bătrânul a pierdut o parte din lumina vederii, adică o parte din iluminarea şi clarviziunea sa, răpită de demonica lume a întunericului. Diminuarea sa prin atingerea lumii întunericului aminteşte de soarta lui Osiris, care şi-a pierdut unicul ochi privind un porc negru, adică pe Seth, sau de cea a lui Wotan care şi-a sacrificat ochiul la izvorul lui Mimir. În mod semnificativ, bătrânul din basmul nostru călăreşte un ţap, ceea ce arată că el însuşi are o latură întunecată. Într-un basm siberian, bătrânul apare ca un moşneag cu un singur picior, cu o singură mână şi cu un singur ochi, care trezeşte un mort cu un toiag de fier. Pe parcursul poveştii el este omorât din greşeală de cel de mai multe ori reînviat, care astfel îşi distruge fericirea. Basmul este intitulat *Bătrânul cu o singură jumătate* şi, în fapt, diminuarea sa provine din aceea că într-un fel trăieşte doar cu jumătate de trup. Cealaltă jumătate este invizibilă şi apare în basm ca un ucigaş care vrea să-l piardă pe erou. În cele din urmă, eroul reuşeşte să-l omoare pe cel care l-a ucis de mai multe ori. Cuprins de furie, el ia şi viaţa bătrânului cu o singură jumătate, ceea ce indică identitatea celor omorâţi. Prin urmare, bătrânul ar putea fi şi contrariul său, dătător de viaţă dar şi ucigaş — „ad utrumque peritus"[41], aşa cum se spune despre Hermes.

Dacă aşa stau lucrurile, atunci din motive euristice, precum şi din alte motive este recomandabil ca acolo unde bătrânul apare ca „modest"

39 *Der Alte der Tage*. În a sa *Cantilena*.

40 Balkanmärchen, Nr. 36: *Der König und seine drei Söhne*.

41 PRUDENTIUS, *Contra Symmachum*, vezi RAHNER *Die seelenheilende Blume*, p. 182.

sau „binevoitor" să ne uităm cu atenție în jur. În legătură cu basmul estonian amintit la început despre băiatul care a pierdut vaca se poate naște bănuiala că bătrânul apărut la momentul oportun și dispus să ajute este cel care mai înainte a furat vaca pentru a-i oferi protejatului său un motiv solid de a fugi în lume. Experiența cotidiană ne arată că presupunerea noastră este corectă, căci adesea cunoașterea superioară dar subliminală pune la cale cele mai neplăcute incidente pentru a-l înspăimânta pe Augustin cel prost care este eul conștient și a-l aduce pe drumul adevărat, pe care, din cauza prostiei, nu l-ar fi găsit niciodată singur. Dacă orfanul nostru ar fi bănuit că bătrânul este cel care a furat vaca, l-ar fi privit ca pe un gnom răutăcios sau ca pe un demon. Bătrânul este caracterizat deci de o latură negativă, așa cum șamanul primitivilor apare, pe de o parte, ca vindecător iar pe de altă parte ca un temut otrăvitor, însuși cuvântul φάρμακον însemnând atât medicament cât și otravă. În sfârșit, otrava poate juca în realitate ambele funcții.

Ambivalența bătrânului, care-l apropie de zâne, este ilustrată de figura extrem de instructivă a lui Merlin. Și dacă în anumite cazuri el poate părea a fi însăși întruchiparea binelui, în altele îmbracă hainele răului. Atunci el devine vrăjitorul cel rău care face răul de dragul răului. Într-un basm siberian,[42] bătrânul este un spirit rău care „duce pe cap două lacuri în care înoată două rațe". El se hrănește cu carne de om. Basmul ne spune că eroul și oamenii săi s-au dus la o petrecere în satul vecin și și-au lăsat câinii acasă. Însă aceștia au hotărât conform proverbului „când pisica nu-i acasă șoarecii joacă pe masă" să facă și ei o petrecere. În momentul culminant s-au repezit asupra proviziilor de carne și le-au devorat. Când s-au întors acasă și au văzut paguba, oamenii au alungat câinii, care s-au refugiat în pădure. „Creatorul îi spune lui Ememqut, eroul basmului: «Du-te cu nevasta ta și caută câinii!»" Pe drum, eroul este surprins de un viscol înfricoșător și se adăpostește în casa spiritului rău. Urmează cunoscuta scenă a diavolului păcălit. Tatăl lui Ememqut se numește „creatorul" dar tatăl celui din urmă, „de-sine-însuși-creatul", pentru că și-a fost sieși creator. Deși nicăieri în basm nu se spune că bătrânul cu două lacuri pe cap i-ar fi ademenit pe erou și pe nevasta sa pentru a avea cu ce să-și potolească foamea,

42 Nr. 36, *Die Hunde des Schöpfers.*

totuşi putem presupune că un spirit a pus stăpânire pe câini, i-a determinat să petreacă asemenea oamenilor, pentru ca apoi, contrar obiceiului lor, să fugă în pădure, unde vor trebui căutaţi de Ememqut. Viscolul care-l sileşte pe erou să se refugieze în casa spiritului rău nu pare nici el întâmplător. Sfătuitorul este în acest basm creatorul, fiul de-sine-însuşi-creatului, ceea ce dă naştere unei probleme foarte complicate, a cărei dezvoltare preferăm să o lăsăm în seama teologilor siberieni.

Într-un basm balcanic, bătrânul îi dă ţarinei fără copii să mănânce un măr, după care ea rămâne însărcinată şi naşte un copil, al cărui naş este, prin înţelegerea iniţială, însuşi bătrânul. Copilul este însă un drac de băiat care-i bate pe toţi ceilalţi copii şi omoară vitele păstorilor. Timp de zece ani băiatul n-a fost botezat. Bătrânul apare, îi înfige un cuţit în picior şi-l numeşte „prinţul cuţit". Fiul doreşte apoi să plece în lume, ceea ce tatăl, după o lungă ezitare, îi permite. De cuţitul înfipt în picior depinde viaţa sa: dacă îl scoate altcineva, moare; dacă şi-l scoate singur trăieşte. În cele din urmă cuţitul devine fatal pentru el, o bătrână vrăjitoare smulgându-l în timpul somnului. Eroul moare dar este readus la viaţă de cei doi prieteni pe care şi-i făcuse.[43] Aici bătrânul este de ajutor, dar şi creatorul unor destine periculoase ar fi putut foarte bine să evolueze spre rău. Răul se manifestă clar şi de timpuriu în caracterul violent al tânărului.

Tot într-un basm balcanic întâlnim o variantă demnă de atenţie a motivului nostru. Un rege îşi caută sora răpită de un străin. Pe drum se opreşte la coliba unei femei bătrâne, care-l avertizează că nu trebuie să-şi continue căutarea. Un pom încărcat cu fructe, care se retrage mereu din faţa sa, îl îndepărtează de colibă. Când în cele din urmă se opreşte, din coroana sa coboară un bătrân. Îl găzduieşte pe rege şi-l conduce în târgul unde locuia sora sa, devenită soţia bătrânului. Ea îi spune regelui că soţul ei este un spirit rău, care-l va ucide. Şi într-adevăr, după trei zile, regele dispare. Fratele său mai tânăr pleacă la rându-i să-l caute şi omoară spiritul cel rău transformat în balaur. Prin aceasta este risipită vraja şi în locul spiritului apare un bărbat tânăr şi frumos care se căsătoreşte cu sora regelui. Bătrânul, care la început apare ca zeitate a vegetaţiei, se află într-o evidentă re-

43 Balkanmärchen Nr. 9: *Die Taten des Zarensohnes und seiner beiden Gefährten.*

lație cu sora. El este un ucigaș. Într-un episod intercalat este învinuit că a vrăjit un oraș întreg, locuitorii devenind de „fier", adică imobili, rigizi și tăcuți.[44] De asemenea, el o ține captivă pe sora regelui și nu-i mai îngăduie să se întoarcă la rudele ei. Astfel ne este sugerat faptul că sora este posedată de *animus*. Bătrânul este conceput deci ca *animusul* sorei. Felul în care regele este implicat în posedarea de care suferă sora sa, căutarea acesteia ne arată că ea reprezintă *anima* fratelui. Prin urmare, arhetipul destinal s-a înstăpânit mai întâi asupra *animei* regelui, silindu-l să plece în căutarea farmecului vieții, a „bunului de preț greu de atins", ceea ce-l transformă în erou mitic, adică în personalitate superioară — o expresie a sinelui său. Aici bătrânul acționează exclusiv ca răufăcător și trebuie înlăturat cu forța, pentru ca apoi să reapară ca soț al sorei-*anima*, de fapt ca mire al sufletului, celebrând incestul sfânt ca simbol al unirii contrariilor. Această frecventă și îndrăzneață enantiodromie înseamnă nu numai întinerirea și transformarea bătrânului; ea sugerează o intimă relație secretă între bine și rău.

În basmul amintit, arhetipul bătrânului apare deci sub chipul răufăcătorului, angajat în transformările și peripețiile procesului individuației, care evoluează spre *hieros gamos*. În basmul rusesc despre regele pădurii, evoluția are sens invers. La început, regele pădurii se arată binevoitor și generos, dar apoi nu mai vrea să-l ajute pe sărmanul băiat, așa încât evenimentele principale ale povestirii se reduc la diferitele încercări ale tânărului de a scăpa din ghearele vrăjitorului. Căutarea este înlocuită de fugă, care pare să aducă aceleași beneficii ca aventurile cele mai periculoase, căci la sfârșit eroul o ia de soție pe fiica regelui iar Vrăjitorul trebuie să se mulțumească cu rolul diavolului păcălit.

d. Simboluri teriomorfe ale spiritului în basm

Descrierea arhetipului nostru nu ar fi completă dacă nu am lua în considerare o modalitate particulară de manifestare, și anume cea teriomorfă. Aceasta se încadrează în teriomorfismul zeilor și al de-

44 Nr. 35: *Der Schwiegersohn aus der Fremde.*

monilor şi are aceeaşi semnificaţie psihologică. Întruchiparea animală arată că funcţiile şi conţinuturile respective se află încă în domeniul extrauman, cu alte cuvinte dincolo de conştiinţa umană. De aceea ele participă la demonicul supraauman, pe de o parte, şi la animalicul subuman, pe de altă parte. Însă această distincţie este valabilă doar în planul conştiinţei, unde corespunde unei cerinţe a gândirii. Logica spune: „Tertium non datur", cu alte cuvinte nu putem gândi contrariile în unitatea lor. Prin urmare, suprimarea unei antinomii poate fi pentru noi doar un postulat. Pentru inconştient lucrurile stau cu totul altfel, conţinuturile lui fiind în sine paradoxale sau antinomice, inclusiv categoria existenţei. Dacă cineva care nu deţine cunoştinţe psihologice vrea să-şi facă o imagine despre acest aspect este recomandabil să studieze misticii creştini sau filosofia indiană. Acolo va găsi influenţele cele mai pregnante ale antinonimicii inconştientului.

Deşi în basmele analizate până acum bătrânul a avut o înfăţişare umană şi un comportament uman, totuşi aptitudinile sale vrăjitoreşti, precum şi superioritatea sa spirituală indică o dimensiunea extraumană sau supra — şi subumană — atât în bine cât şi în rău. Aspectul teriomorf nu înseamnă nici pentru primitiv, nici pentru inconştient o diminuare valorică, căci într-o anumită privinţă animalul este superior omului. El nu s-a rătăcit încă în conştiinţa sa, nu a opus nici uneia din forţele care-l animă un eu îndărătnic, ci împlineşte aproape complet impulsurile interioare. Dacă animalul ar fi conştient, el ar fi mai smerit decât omul. Legenda despre păcatul originar conţine o învăţătură profundă; ea este expresia sentimentului obscur că emanciparea eului conştient reprezintă un fapt luciferic. De la începuturile ei, istoria universală constă în confruntarea dintre sentimentul de inferioritate şi supraevaluarea de sine a omului. Înţelepciunea caută linia de mijloc şi ispăşeşte această cutezanţă prin primejdioasa înrudire cu demonul sau animalul, fiind adesea interpretată greşit în plan moral.

Adesea întâlnim în basme motivul animalelor care ajută eroului. Acestea se comportă şi vorbesc asemenea oamenilor şi dau dovadă de o înţelepciune care o depăşeşte chiar pe cea a omului. În astfel de cazuri se poate afirma cu îndreptăţire că arhetipul spiritului este expri-

mat teriomorf. Într-un basm german[45] se povestește cum tânărul care-și căuta prințesa dispărută întâlnește un lup care-i vorbește: „Nu te teme și spune-mi încotro te duci." Tânărul îi povestește necazul său iar lupul îi dăruiește un fir din blana lui cu ajutorul căruia îl poate chema ori de câte ori este nevoie. Acest episod se desfășoară exact la fel ca întâlnirea cu bătrânul. În aceeași poveste se manifestă și latura negativă a arhetipului. Pentru ilustrare voi reproduce în continuare în mod rezumativ basmul.

Pe când păzea porci în pădure, tânărul descoperă un copac uriaș ale cărui ramuri se pierdeau în nori. „Cum s-o vedea lumea privită din vârful lui?" se întreabă tânărul. Apoi se urcă și se tot urcă în copac cât e ziua de lungă, fără a ajunge la ramuri. Pentru că se întuneca trebuie să înnopteze pe ciotul unei ramuri. A doua zi continuă să se cațere și spre prânz ajunge la coroană. De-abia pe seară dă de un sat clădit între ramuri. Locuitorii satului îi oferă găzduire peste noapte. În dimineața următoare se cațără mai departe. Spre prânz ajunge la un castel unde locuia o fecioară. Aici află că mai sus nu se poate merge. Este fiica unui rege pe care a răpit-o un vrăjitor. Tânărul rămâne în castel unde i se permite să intre în toate camerele cu excepția uneia. Însă curiozitatea se dovedește a fi irezistibilă: el intră în cameră și găsește acolo un corb, fixat pe perete cu trei cuie, dintre care unul îi străpunge gâtul iar celelalte două, aripile. Corbul se plânge de sete iar tânărul, milos, îi dă să bea. La fiecare înghițitură cade câte un cui. La a treia înghițitură, corbul este liber și zboară pe fereastră. Când prințesa aude de cele întâmplate, îi spune înspăimântată: „Acesta era diavolul care m-a vrăjit... acum mă va lua și pe mine!" Și într-adevăr, nu după mult timp, dispăru și ea.

Tânărul începe s-o caute și întâlnește pe drum, așa cum am arătat mai sus, lupul. Apoi va întâlni un urs și un leu, care de asemenea îi vor da un fir din blana lor. Pe deasupra, leul îi dezvăluie că prințesa este reținută în apropiere, într-o cabană de vânătoare. Tânărul ajunge la prințesă, dar află că nu o poate răpi pentru că vânătorul are un cal alb cu trei picioare atoateștiutor care-l va avertiza negreșit. Totuși tânărul încearcă să fugă cu prințesa. Vânătorul îi prinde, dar îl lasă pe tânăr să

45 *Die Prinzessin auf dem Baum* (Deutsche Märchen seit Grimm).

plece deoarece şi acesta îi salvase viaţa pe când era corb. În timp ce vânătorul se afla în pădure, tânărul se strecoară din nou în cabană şi o convinge pe prinţesă să afle cum şi-a obţinut vânătorul calul cel isteţ. Prinţesa îl iscodeşte pe vânător care-i povesteşte, în timpul nopţii, că în apropiere locuieşte o vrăjitoare care creşte cai fermecaţi. Cel care reuşeşte să păzească mânjii timp de trei zile poate să-şi aleagă un cal din herghelie. Mai demult ea oferea şi doisprezece miei pentru a astâmpăra foamea celor doisprezece lupi care trăiau în pădure pe lângă gospodăria ei. Dar vrăjitoarea nu-i dăduse nici un miel. Lupii l-au urmărit şi au reuşit, la trecerea graniţei, să-i smulgă bălanului său un picior. De aceea are el doar trei picioare. Tânărul, care se afla ascuns sub pat, a auzit totul.

Chiar a doua zi, tânărul se tocmeşte la vrăjitoare cu condiţia să-i dea nu numai calul pe care şi-l va alege, ci şi cei doisprezece miei. Vrăjitoarea este de acord. Ea le porunceşte mânjilor să fugă iar tânărului îi dă drept băutură rachiu, pentru a-l adormi. Tânărul îl bea, adoarme iar mânjii fug în pădure. În prima zi, eroul îi adună cu ajutorul lupului iar în cea de a doua şi a treia, cu ajutorul ursului şi al leului. Acum tânărul îşi poate pretinde răsplata. Fata cea mică a vrăjitoarei îi dezvăluie care este calul mamei ei, fireşte cel mai bun cal, tot un cal alb. Tânărul îl va pretinde. Însă de îndată ce-l scoate din grajd, vrăjitoarea îi găureşte copitele şi-i suge măduva din oase. Apoi pregăteşte din măduvă o prăjitură pe care i-o dă tânărului pe drum. Calul s-a transformat într-o mârţoagă, însă tânărul îi dă să mănânce prăjitura şi calul îşi recapătă imediat forţele. El şi stăpânul său părăsesc nevătămaţi pădurea, după ce au potolit foamea celor doisprezece lupi cu cei doisprezece miei. Tânărul o răpeşte din nou pe prinţesă şi pleacă amândoi pe calul fermecat. Bălanul vânătorului îşi avertizează stăpânul şi fugarii sunt repede ajunşi din urmă pentru că bălanul cu patru picioare refuză să alerge. Când vânătorul este aproape, bălanul cu patru picioare îi strigă celui cu trei picioare: „Surioară, trânteşte-l!“ Vrăjitorul este trântit şi călcat în picioare de cei doi cai. Tânărul o aşază pe prinţesă pe calul alb cu trei picioare şi astfel se îndreaptă spre regatul tatălui fetei unde se vor căsători. Calul alb cu patru picioare îl roagă pe tânăr să reteze capul său şi al surorii sale, cei doi prefăcându-se într-un prinţ impunător şi într-o prea-frumoa-

să prințesă, care pleacă după un timp au plecat în „regatul lor". Ei fuseseră cândva prefăcuți în cai de către vânător.

Nu numai simbolul teriomorf al spiritului este interesat în acest basm, ci și faptul că funcția cunoașterii și a intuiției sunt reprezentate printr-un animal de călărie. Aceasta înseamnă că spiritul poate fi proprietate. Astfel, bălanul cu trei picioare este proprietatea vânătorului demonic iar cel cu patru picioare a vrăjitoarei, mai întâi. Aici spiritul este, pe de o parte, funcție, care asemenea unui obiect își poate schimba posesorul, iar pe de altă parte subiect autonom (vrăjitorul ca proprietar al calului). Eliberând calul alb cu patru picioare din mâinile vrăjitoarei, tânărul eliberează un spirit sau un gând de dominația inconștientului. Vrăjitoarea înseamnă aici, ca și în alte locuri, *mater natura*, respectiv starea originară, așa-zis „matriarhală" a inconștientului, ceea ce indică o structură psihică în care inconștientului i se opune doar o conștiință slabă și lipsită de autonomie. Calul alb cu patru picioare se dovedește superior celui cu trei picioare, întrucât îi poate porunci. Deoarece cuaternitatea este un simbol al totalității iar totalitatea joacă un rol important în lumea de imagini a inconștientului[46], victoria primului asupra ultimului ne apare ca firească. Însă ce semnificație are opoziția dintre triadă și cuaternitate, cu alte cuvinte ce înseamnă triada față de totalitate? Problema amintită se numește în alchimie *axioma Mariei*, însoțind această filosofie de mai bine de un mileniu, pentru ca în cele din urmă să mai fie reluată în *Faust* (scena cabirilor). Forma sa literară cea mai timpurie o găsim în cuvintele introductive la *Timaios*, amintite și de GOETHE.[47] La alchimiști, triadei divine îi corespunde fără echivoc o triadă inferioară, htonică (diavolul cu trei capete la DANTE), aceasta constă într-un principiu a cărui simbolistică trădează înrudirea cu răul, deși nu este obligatoriu ca ea să exprime doar răul. Mai curând, totul indică faptul că răul, respectiv simbolul său cu-

46 Privitor la cuaternitate recomand lucrările mele mai vechi, în special *Psychologie und Religion* și *Psychologie und Alchemie*.

47 Cea mai veche prezentare a problemei pe care o cunosc este cea a celor patru fii ai lui Horus, dintre care trei apar uneori cu capete de animal iar unul cu cap de om. Din punct de vedere cronologic, la aceasta se adaugă viziunea lui Ezechiel a celor patru figuri, care reapar sub forma celor patru atribute ale evangheliștilor. După cum se știe, trei sunt cu cap de animal iar unul are cap de om (îngerul).

rent, aparţine familiei acelor figuri care descriu întunecatul, nocturnul, inferiorul, htonicul. Inferiorul se raportează, în această simbolistică, la superior ca o corespondenţă opusă[48], cu alte cuvinte, el este conceput, asemenea superiorului, ca triadă. Trei ca număr masculin este aici în mod logic subordonat vânătorului celui rău, pe care îl putem înţelege din perspectiva alchimică drept o triadă inferioară. Patru, ca număr feminin, este însă atribuit bătrânei. Ambii cai sunt animale fermecate, care vorbesc şi deţin cunoştinţe şi reprezintă de aceea spiritul inconştient, subordonat într-un caz vrăjitorului iar în celălalt vrăjitoarei.

Relaţia dintre triadă şi cuaternitate este mai întâi aceea a opoziţiei masculin–feminin; apoi cuaternitatea este un simbol al totalităţii, nu şi triada. Aceasta trimite, conform alchimiei, la o opoziţie, întrucât o triadă presupune întotdeauna o alta, aşa cum lumina presupune întunericul, binele, răul, superiorul, inferiorul. Opoziţia implică din punct de vedere energetic un potenţial, iar unde există potenţial, acolo există şi posibilitatea unei desfăşurări, căci tensiunea creată de opoziţii tinde spre descărcare. Dacă ne reprezentăm cuaternitatea ca pătrat şi-l împărţim pe acesta printr-o diagonală în două jumătăţi, atunci iau naştere două triunghiuri ale căror vârfuri sunt îndreptate în direcţii opuse. Aşa cum această reflexie simplă derivă triada din cuaternitate, tot astfel vânătorul îi explică prinţesei că bălanul său a avut la început patru picioare, un picior fiindu-i smuls de cei doisprezece lupi. Faptul de a avea trei picioare se datorează deci unui accident petrecut în momentul în care calul era pe punctul de a părăsi imperiul mumei celei întunecate. În limbaj psihologic, aceasta înseamnă că atunci când totalitatea inconştientă a devenit manifestă, pătrunzând în sfera conştiinţei, unul din cele patru elemente rămâne în urmă, reţinut de *horror vacui* al inconştientului. Astfel ia fiinţă o triadă căreia îi corespunde, aşa cum ştim nu din basme ci din istoria simbolurilor, o triadă opusă[49], ceea ce înseamnă că apare un conflict. Şi aici ne-am putea întreba împreună cu SOCRATE: „unu, doi, trei — însă al patrulea, dragul meu Timaios, din cei care ieri au fost oaspeţi iar astăzi gazde, unde a rămas el oare?“[50]

48 În *Tabula Smaragdina* întâlnim propoziţia: „Quod est infernis, est sicut quod est superius“, p. 2.

49 Vezi *Psychologie und Alchemie;* pentru detalii, *Der Geist Mercurius.*

50 Acest pasaj obscur a fost atribuit unei „ciudate toane“ a lui PLATON.

El a rămas în imperiul mumei celei întunecate, reținut de nesațul de lup al inconștientului, care nu abandonează nimic dacă nu i se oferă în schimb o ofrandă corespunzătoare.

Vânătorul, respectiv bătrânul vrăjitor și vrăjitoarea corespund imaginilor negative ale părinților din lumea magică a inconștientului. În basm, vânătorul apare mai întâi sub forma unui corb. El a răpit-o pe prințesă și o ține prizonieră. Prințesa îl numește „diavol". Dar el însuși se află, în mod surprinzător, închis într-o cameră interzisă a castelului, unde este țintuit cu trei cuie de perete, cu alte cuvinte ca și *crucificat*. El este prizonier, ca orice paznic de prizonieri și blestemat, ca oricine blestemă. Închisoarea ambilor este un castel vrăjit aflat în vârful unui copac uriaș, probabil copacul lumii. Prințesa aparține lumii de sus, din apropierea soarelui. Deoarece este ținută prizonieră în copacul lumii, ea este un fel de *anima mundi*, care a ajuns în puterea întunericului. Acestuia, captura pare să nu-i priască, răpitorul fiind el însuși crucificat, și anume cu trei cuie. Crucificarea înseamnă evident o chinuitoare dependență și suspendare, pedeapsa celor temerari care au îndrăznit să se aventureze în sfera principiului opus ca un Prometeu, ceea ce corbul, care este identic cu vânătorul, a și făptuit. El a furat din luminoasa lume de sus un suflet prețios, faptă care atrage după sine ca pedeapsă țintuirea la perete în vârful celest al copacului lumii. Instrumentul de proscriere specific basmului este triada cuielor. Deși basmul nu ne spune cine a țintuit corbul, s-ar părea că a fost vorba de un blestem triadic.

Tânărul erou care s-a cățărat în copacul lumii și a pătruns în castelul fermecat, unde o va elibera pe prințesă, are voie să intre în toate camerele cu excepția uneia, cea în care se află corbul.[51] Așa cum este interzis de a mânca din pomul paradisiac, tot astfel nu se poate intra în respectiva cameră, ceea ce până la urmă se va întâmpla, căci nimic nu trezește interesul ca o interdicție, despre care se poate spune că este calea cea mai sigură spre nesupunere. În mod evident, intenția secretă care-l animă pe erou nu este atât *cea de a o elibera pe prințesă, ci mai curând cea de a-l elibera pe corb*. De îndată ce-l vede pe erou, corbul în-

51 În basmul lui Grimm (I, Nr. 55: *Marienkind*), în camera interzisă se află „Trinitatea", ceea ce mi se apre semnificativ.

cepe să ţipe jalnic şi să se plângă de sete[52] iar tânărul, cuprins de milă, îl înviorează nu cu isop şi oţet ci cu apă proaspătă, ceea ce duce la imediata desprindere a cuielor, permiţându-i corbului să zboare pe fereastră. Astfel, spiritul rău este pus în libertate, se transformă în vânător, o răpeşte pentru a doua oară pe prinţesă şi o închide de data asta pe pământ într-o cabană de vânătoare. Intenţia secretă este parţial dezvăluită: prinţesa trebuie adusă pe pământ din lumea de sus, ceea ce nu este cu putinţă fără contribuţia spiritului rău şi a nesupunerii umane.

Însă deoarece şi în lumea umană vânătorul de suflete o stăpâneşte pe prinţesă, eroul trebuie din nou să intervină, obţinând prin vicleşug, aşa cum am aflat, bălanul cu patru picioare de la vrăjitoare, cu ajutorul căruia va înfrânge bălanul cu trei picioare — temeiul puterii vânătorului. Triada este cea care-l blestemă pe corb şi tot triada constituie puterea spiritului rău. Acestea sunt cele două triade orientate în direcţii opuse.

Din cu totul alt domeniu, şi anume cel al experienţei psihologice, ştim că trei din cele patru funcţii psihice se diferenţiază, adică pot deveni conştiente, în timp ce o a patra rămâne ataşată de solul matern, de inconştient şi este considerată drept funcţia „inferioară". Ea constituie călcâiul lui Achile chiar pentru o conştiinţă de-a dreptul eroică. Într-un punct anume cel puternic este slab, cel isteţ, prost, cel bun, rău; reciproca este de asemenea adevărată. Conform basmului triada este o cuaternitate ciuntită. Dacă celor trei picioare li se poate adăuga un al patrulea, atunci s-ar constitui unitatea. De altfel, aşa şi sună enigma-

52 Încă Aelian (*De natura animalium*, I, 47) relatează că Apollo i-a condamnat pe corbi la sete pe motiv că un corb însărcinat cu căratul apei a întârziat prea mult. În folclorul german se spune că în iunie sau august corbul trebuie să sufere de sete pentru că doar el nu a fost tulburat de moartea lui Cristos sau pentru că, trimis de Noe, nu s-a mai întors. (Panzer, *Zeitschrift für deutsche Mythologie* II, p. 171 şi Köhler, *Kleinere Schriften zur Märchenforshung* I, 3). O prezentare exhaustivă privitoare la corb ca alegorie a răului ne oferă Rahner în *Erdgeist und Himmelgeist in der patristischen Theologie.* Pe de altă parte corbul se află într-o relaţie strânsă faţă de Apollo, în calitatea pe care o are de animal sfânt al acestuia: de asemenea, în Biblie corbul apare într-o lumină pozitivă (Ps. 147, 9: „El [Dumnezeu] dă hrană vitelor şi puilor corbului când strigă"; Iov 38, 41: „Cine pregăteşte corbului hrana când puii lui strigă spre Dumnezeu…?" La fel în Luca 12, 42. Ca adevărate „spirite utile" ei apar în *Regii*, 17, 5, unde îi aduc zilnic mâncare lui Elias.

tica *axiomă a Mariei:* „Din trei apare unul [ca] al patrulea" (ἐκ τοῦ τρίτου τὸ ἓν τέταρτον)[53], ceea ce înseamnă că atunci când din al treilea se naște al patrulea, simultan apare și unitate. Partea care s-a pierdut și care se află în posesia lupilor marii mume reprezintă într-adevăr doar un sfert, dar alcătuiește împreună cu celelalte trei acea totalitate care suprimă disocierea și conflictul.

Cum se explică însă faptul că sfertul respectiv este el însuși, conform simbolisticii basmului, o triadă? Răspunsul nu ni-l poate oferi amintita simbolistică, așa că suntem nevoiți să apelăm la materialul psihologiei. Am afirmat mai înainte că trei dintre funcțiile psihice se pot diferenția și că doar una rămâne prizoniera inconștientului. Această afirmație are nevoie de precizări suplimentare. Experiența ne arată că diferențierea reușește, doare aproximativ, în cazul unei *singure* funcții, care de aceea este considerată funcția superioară sau principală și care, alături de introversie și extraversie, determină tipul atitudinii conștiente. Ei i se alătură una sau două funcții auxiliare, mai mult sau mai puțin diferențiate, care nu ating niciodată același grad de diferențiere, ceea ce înseamnă că nu pot fi atât de liber utilizate. Iată de ce ele sunt caracterizate de o mai mare spontaneitate decât funcția principală, care se dovedește într-o mai mare măsură fidelă și binevoitoare față de intenția noastră. Dimpotrivă, cea de-a patra funcție, cea inferioară, este inaccesibilă pentru voința noastră. Ea se manifestă când ca un spiriduș care ne provoacă bizare tulburări, când ca *deus ex machina.* Din această expunere reiese că nici funcțiile diferențiate nu s-au eliberat total de înrădăcinarea în inconștient, parțial fiind încă în puterea acestuia și operând sub influența lui. Celor trei funcții diferențiate care stau la dispoziția eului le corespund trei fragmente inconștiente, care nu s-au eliberat încă de inconștient.[54] Și așa cum celor trei funții parțial conștiente și diferențiate le corespunde o a patra funcție, nediferențiată, ca un factor perturbator mai mult sau mai puțin penibil, tot astfel funcția superioară pare a fi cel mai înverșunat dușman al inconștientului. Pentru a nu lăsa nemenționată o subtilitate deosebită trebuie să spunem că așa cum diavolul se deghizează cu plăcere în înger al luminii, tot ast-

53 Vezi *Psychologie und Alchemie*, Index, Maria Prophetissa.

54 Într-un basm nordic ele apar ca trei prințese îngropate până la gât în pământ, care trebuie salvate (Norwegen, Nr. 24: *Die drei Prinzessinen im Weißland*).

fel funcţia inferioară influenţează în secret şi cu rea intenţie mai ales funcţia principală, după cum aceasta o reprimă în special pe prima.[55]

Aceste dezvoltări, din păcat destul de abstracte, sunt necesare pentru a lumina într-o anumită măsură conexiunile rafinate şi aluzive ale basmului nostru de o „simplitate copilărească", după cum se spune de obicei. Cele două triade — una care blamează răul şi alta care-i face puterea — corespund exact structurii funcţionale a psihicului nostru conştient şi inconştient. Basmul ca un produs spontan, naiv şi nereflectat al sufletului nu poate exprima decât ceea ce este sufletul. De aceea, nu numai basmul nostru reprezintă aceste relaţii structurale ale psihicului, ci şi alte nenumărate basme.[56]

Basmul analizat ilustrează cu o rară calitate caracterul contradictoriu al arhetipului spiritului, pe de o parte, şi colaborarea derutantă a antinomiilor în direcţia unei superioare conştientizări, pe de alta. Tânărul porcar care escaladează uriaşul copac al lumii pornind de jos, de la nivelul animalităţii, şi-şi află în luminoasa lume de sus fecioara *anima* — prinţesa de înaltă obârşie — simbolizează ascensiunea conştiinţei de la treptele înrudite animalităţii până la punctul înalt şi bogat în perspective, care ilustrează extrem de sugestiv amplificarea orizontului conştiinţei.[57] De îndată ce conştiinţa bărbatului a atins acest nivel, îl va întâmpina acolo pandantul său feminin — *anima*.[58] aceasta este personificarea inconştientului. Întâlnirea cu *anima* arată cât de nepotrivit este să numim inconştientul „sub conştiinţă", ci el se află chiar deasupra, cu mult deasupra, aşa încât eroul ajunge doar cu greu acolo. Acest inconştient „de sus" nu este în nici un caz o „supraconştiinţă" în sensul că cel ce ajunge aici, asemenea eroului nostru, se află faţă de „subconştient" la aceeaşi înălţime ca faţă de suprafaţa pământului. Dimpotrivă. Va face neplăcută descoperirea că *anima*, prinţesa suflet, *anima*

55 Pentru teoria funcţiilor psihice vezi *Psychologische Typen.*

56 Pentru profanul în acest domeniu doresc să adaug că teoria structurală a psihicului nu a fost elaborată pe baza basmelor şi a miturilor, ci a experienţelor şi observaţiilor cercetării psiho-medicale, găsindu-şi abia ulterior confirmarea prin cercetarea comparativă a unor domenii care par foarte îndepărtate de medicină.

57 Este vorba de o enantiodromie tipică: pe acest drum nu va urca la nesfârşit, ci, întrucât trebuie să realizeze şi cealaltă latură a fiinţei sale, va şi coborî.

58 Când zăreşte copacul uriaş, tânărul se întreabă: „Cum s-o vedea lumea privită din vârful lui?"

sa luminoasă din înalt se află acolo sus vrăjită și tot atât de neliberă ca o pasăre într-o colivie de aur. Într-adevăr, acel cineva se va putea lăuda că a depășit nivelul de jos al unei insensibilități animale, însă în sufletul său se află în puterea unui spirit rău, a unei imagini paterne întunecate, ținând de lumea subterană, întruchipată de un corb — această cunoscută figură teriomorfă a diavolului. La ce-i mai pot servi altitudinea și orizontul larg când iubitul său suflet tânjește în închisoare? Mai mult, aparent sufletul face jocul lumii subpământene și încearcă să-l împiedice pe tânăr să afle secretul întemnițării sale, interzicându-i accesul într-o anumită cameră. În realitate, interdicția îl conduce pe tânăr într-acolo. Este ca și cum inconștientul ar avea două mâini, fiecare dintre ele făcând întotdeauna contrariul a ceea ce face cealaltă mână. Prințesa dorește și nu dorește să fie eliberată. Însă și spiritul rău a căzut într-o cursă: el a vrut să fure un suflet frumos din lumea de sus, ceea ce ca ființă înaripată a și reușit, fără a se gândi că prin aceasta va fi el însuși pedepsit în lumea de sus. Deși este un spirit întunecat, el năzuiește spre lumină. Aceasta este justificarea sa secretă, așa cum țintuirea reprezintă pedeapsa pentru îndrăzneala sa. Atâta timp cât spiritul rău este ținut prizonier în lumea de sus, nici prințesa nu poate ajunge pe pământ iar eroul rămâne în paradis. Însă aici comite păcatul nesupunerii, ceea ce face cu putință evadarea răpitorului și o nouă răpire a prințesei. În pofida acestor urmări negative, prințesa ajunge pe pământ, iar corbul demonic ia chipul uman al vânătorului. Astfel *anima* cea luminoasă și supralumească, precum și principiul răului sunt aduse la dimensiuni umane, devenind tangibile. Atotștiutorul cal cu trei picioare al vânătorului întruchipează puterea acestuia. El corespunde părților inconștiente ale funcțiilor diferențiate.[59] Vânătorul personifică funcția interioară, care se manifestă și la erou sub forma curiozității și a apetitului pentru acțiune. Într-o fază ulterioară, eroul se apropie și mai mult de vânător: ca și aceasta își ia calul de la vrăjitoare. Dar spre deosebire de erou, vânătorul omite să ia împreună cu calul și cei

59 Atotștiința părților inconștiente ale funcțiilor diferențiate este desigur o exagerare. În realitate acestea dispun de — sau mai bine spus sunt influențate de — percepțiile și amintirile sublimale, precum și de conținuturile instinctuale, arhetipale ale inconștientului. Acestea sunt cele care transmit activităților inconștiente informații de o surprinzătoare exactitate.

doisprezece miei pentru a hrăni cei doisprezece lupi, care apoi îi vor vătăma calul. Vânătorul a uitat să plătească tribut forţelor htonice, pentru că este un simplu hoţ. Omisiunea sa îl învaţă pe erou că inconştientul nu-şi lasă din mână produsele decât în schimbul unui sacrificiu.[60] Cifra doisprezece este aici un simbol temporal care are şi conotaţia celor douăsprezece munci (ἆθλα)[61] ce trebuie prestate pentru inconştient pentru a ne elibera de el.[62] Vânătorul apare ca o primă încercare, ratată, a eroului de a intra în posesia sufletului pe calea furtului şi a violenţei. Însă dobândirea sufletului este în realitate opera răbdării, a spiritului de sacrificiu şi a dăruirii. Înstăpânindu-se asupra calului cu patru picioare, eroul îl înlocuieşte complet pe vânător şi o obţine astfel şi pe prinţesă. Cuaternitatea se dovedeşte în basmul nostru a fi mai puternică decât triada, căci integrează şi acea parte care lipseşte celei din urmă pentru a fi întreagă.

În acest basm primitiv, arhetipul spiritului este exprimat teriomorf, ca un blestem de trei funcţii, subordonat unei unităţi — spiritul rău —, aşa cum o instanţă nenumită a crucificat corbul cu ajutorul unei triade de cuie. În primul caz, unitatea supraordonată corespunde funcţiei inferioare, care reprezintă adversarul inconştient al funcţiei principale, deci vânătorului; în ultimul caz, funcţiei principale, deci eroului. În cele din urmă, vânătorul şi eroul se apropie tot mai mult unul de altul, aşa încât funcţia vânătorului este preluată de erou. Mai mult, eroul însuşi se ascunde de la început în vânător şi-l determină pe acesta din urmă să intre în posesia sufletului prin toate mijloacele imorale care-i stau la dispoziţie, pentru ca apoi să-l transmită, aparent împotriva voinţei sale, eroului. La suprafaţă, relaţia dintre cei doi este acut conflictuală, în timp ce în profunzime fiecare îl serveşte pe celălalt. Deznodământul se produce atunci când eroul reuşeşte să cucerească cuaternitatea, ceea ce psihologic înseamnă că funcţia inferioară a fost pre-

60 Vânătorul a făcut o socoteală greşită, aşa cum se întâmplă adesea. Ne gândim puţin sau nu ne gândim chiar deloc la preţul pe care-l presupune activitatea spiritului.

61 Vezi mitul lui Hercule.

62 Alchimiştii insistă asupra marii durate a operei şi vorbesc de „longissima vita", „diuturnitas immensae meditationis" etc. Numărul doisprezece trebuie să fie în relaţie cu anul bisericesc în interiorul căruia se desfăşoară opera de mânuitor a lui Cristos. Probabil că sacrificarea mielului provine din această sursă.

luată în sistemul celor trei funcții diferențiate. Acest conflict este rezolvat subit iar figura vânătorului se topește în neant. După această victorie, eroul își așază prințesa pe calul cu trei picioare, îndreptându-se amândoi spre regatul tatălui fetei. Ea conduce și personifică acum acea zonă a spiritului care mai înainte îl servise pe vânătorul cel rău. *Anima* este și rămâne deci reprezentanta acelei părți a inconștientului care nu poate fi niciodată preluată într-o totalitate accesibilă omului.

e. În completare

Abia după ce am încheiat manuscrisul am luat cunoștință de varianta rusă a basmului nostru, care se numește *Maria Morevna*.[63] Eroul povestirii nu este un porcar, ci Ivan Țațevici. Cele trei animale care-l ajută pe erou sunt explicate aici în felul următor: ele reprezintă corespondentele celor trei surori ale lui Ivan și ale soților acestora, care sunt de fapt păsări. Cele trei surori constituie o triadă inconștientă de funcții relaționată cu domeniul animal, respectiv spiritual. Oamenii-păsări sunt un fel de îngeri și subliniază natura auxiliară a funcțiilor inconștiente. Intervin salvator în acest moment hotărâtor în care eroul (spre deosebire de varianta germană) ajunge în puterea spiritului rău și este ucis și dezmembrat de acesta (o soartă tipică omului-zeu)[64]. Spiritul rău este un bătrân, care apare adesea dezbrăcat și se numește Costei Besmertnoi (Costei[65] Nemuritorul). Nelipsita vrăjitoare este cunoscută de Baba-Jaga. Cele trei animale care ajută eroul în varianta germană sunt aici dublate: mai întâi oamenii-păsări iar apoi leul, pasărea străină și albinele. Prințesa este aici regina Maria Morevna, o mare conducătoare de oști (în imnul ortodox rus, Maria, regina cerurilor, este cinstită ca o „conducătoare de oști"), care ține legat cu douăsprezece lanțuri spiritul rău într-o cameră interzisă. Când Ivan potolește setea bătrânului, acesta o răpește pe regină. Caii magici nu se prefac la sfârșit în oameni. Basmul rusesc are un pronunțat caracter primitiv.

63 Fiica mării (Russian Fairy Tales, pp. 553 și urm.).

64 Bătrânul pune cadavrul dezmembrat într-un vas și-l aruncă în mare, ceea ce amintește de soarta lui Osiris (cap și falus!).

65 De la *costh* = os și *pacosth, caposth* = mizerabil, murdar.

f. Anexă

Întrucât sunt precumpănitor tehnice, dezvoltările care urmează nu se adresează tuturor cititorilor. La început voiam să le las de o parte în această nouă ediţie, însă în cele din urmă m-am hotărât altfel şi le-am inclus într-o anexă. Cititorul care nu are interes pentru psihologie poate sări fără remuşcări peste acest capitol. Aici tratez problema aparent absurdă a celor trei, respectiv patru picioare ale cailor magici prezentând consideraţiile mele în aşa fel încât metoda folosită să poată fi urmărită. Pe de o parte, raţionamentul nostru psihologic se bazează pe date iraţionale ale materialului (basmului, mitului sau visului) iar pe de altă parte, pe conştientizarea relaţiilor relaţionale „latente" dintre respectivele date. Că astfel de relaţii există este mai întâi o ipoteză, aşa cum tot ipoteză este şi ideea că visele au un sens. Adevărul acestei afirmaţii nu este aprioric. Fecunditatea ei poate fi probată doar prin aplicare. De aceea, mai întâi trebuie să vedem dacă aplicarea amintitei ipoteze la materialul imaginar asigură obţinerea unei interpretări coerente. Aplicarea constă în prezentarea materialului de aşa manieră încât să reiasă sensul său ascuns. Pentru aceasta, majoritatea elementelor au nevoie de o anumită amplificare, adică o anumită clarificare, generalizare obţinută prin intermediul apropierii de un concept mai mult sau mai puţin general, conform regulilor de interpretare cardanice. Astfel, pentru a deveni intangibil, faptul de a avea trei picioare trebuie mai întâi separat de cal şi apoi apropiat de principiul său, adică de o triadă. Faptul de a avea patru picioare apare, pe o treaptă superioară a conceptului general, în relaţia cu triada, de unde rezultă enigma din *Timaios*, adică problema lui trei şi patru. Triada şi tetrada reprezintă structuri arhetipale care joacă un rol important în simbolistica generală, fiind în egală măsură importante pentru cercetarea mitului şi visului. Ridicarea datului iraţional (a faptului de a avea trei sau patru picioare) pe treapta unui concept intuitiv general pune în evidenţă semnificaţia universală a motivului şi conferă intelectului cercetător curajul de a aborda cu seriozitate acest argument. Sarcina care ne stă în faţă presupune o serie de reflexii şi raţionamente de natură tehnică pe care doresc să le comunic cititorului interesat de psihologie şi mai ales specialistului, cu atât mai mult cu cât acest efort de înţelegere este caracteris-

tic pentru descifrarea simbolurilor și indispensabil pentru abordarea produselor inconștientului. Numai pe această cale poate fi desprins sensul conexiunilor inconștiente din ele însele, fără a apela la o teorie preexistentă, așa cum este cea astronomică și meteorologică a mitului său — last not least — cea freudiană.

Calul cu trei și patru picioare constituie în fond nucleul unei enigme a cărei cercetare atentă prezintă un interes deosebit. Trei și patru amintesc nu numai de dilema teoriei psihologice a funcțiilor, ci și de *axioma Mariei* Prophetissa, care joacă în alchimie un rol important. Merită de aceea să zăbovim mai mult asupra semnificației celor doi cai fermecați.

Demn de remarcat mi se pare înainte de toate faptul că, pe de o parte calul cu trei picioare îi revine, ca animal de călărie, prințesei și că, pe de altă parte, el însuși este o iapă și totodată o prințesă vrăjită. Triada este asociată aici în mod clar cu feminitatea, în timp ce în viziunea religioasă dominantă a conștiinței ea constituie un însemn prin excelență masculin, ca să nu mai vorbim de faptul că trei ca număr impar este oricum masculin. De aceea, triada ar putea fi tradusă direct ca „masculinitate", care în Trinitatea vechiului Egipt constând din Dumnezeu–Kamutef[66]–faraon este și mai evidentă.

Faptul de a avea trei picioare ca însușire a unui animal semnifică masculinitatea care sălășluiește inconștient în ființa feminină. În cazul femeii reale, ei îi corespunde *animus*, care, asemenea calului vrăjit, reprezintă „spiritul". Dimpotrivă, în cazul *animei* triada nu coincide cu reprezentarea creștină a Trinității, ci cu „triunghiul de mai jos", cu triada inferioară a funcțiilor psihice, care alcătuiesc așa-numita „umbră". Jumătatea inferioară a personalității este în cea mai mare parte inconștientă. Ea nu se identifică cu întreg inconștientul, ci doar cu latura sa personală. În schimb *anima*, în măsura în care este deosebită de umbră, personifică inconștientul colectiv. Faptul că îi este subordonată triada ca animal de călărie înseamnă că ea „călărește" umbra, adică se raportează la ea ca o furie.[67] În acest caz, ea posedă umbra. Însă dacă ea însăși este calul, atunci ea și-a pierdut poziția dominantă ca perso-

66 Kamutef înseamnă „taurul mamei sale". Vezi JACOBSOHN, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, pp. 17, 35, 41.

67 Vezi *Symbole der Wandlung* (paragr. 370 și urm. și 658 și urm.).

nificare a inconştientului colectiv şi devine animalul de călărie al prinţesei A, soţia eroului, adică este posedată de aceasta. Cum foarte bine spune basmul, ea este, ca prinţesa B, transformată prin vrajă în cal cu trei picioare. Această situaţie destul de încurcată poate fi limpezită în felul următor:

1. Prinţesa A este *anima*[68] eroului. Ea călăreşte, adică posedă calul cu trei picioare — umbra —, adică triada inferioară a funcţiilor viitorului ei soţ. Într-o formulare mai simplă se poate spune că ea a acaparat jumătatea inferioară a personalităţii eroului. Aşa cum se întâmplă adesea în viaţa sa obişnuită, ea l-a abordat pe erou dinspre partea sa slabă, căci acolo unde există o slăbiciune este nevoie de sprijin şi completare. Aşa ar sta lucrurile dacă eroul şi prinţesa A ar fi două persoane reale. Însă întrucât este vorba de un basm a cărui acţiune se desfăşoară în cea mai mare parte într-o lume fermecată, interpretarea prinţesei A ca *anima* este mult mai corectă. În acest din urmă caz, întâlnirea cu *anima* l-a răpit pe erou lumii profane, aşa cum Merlin a fost răpit de zâna sa. Cu alte cuvinte, ca om obişnuit eroul se vede antrenat într-un vis feeric şi vede lumea ca prin ceaţă.

2. Situaţia se complică şi mai mult prin faptul neaşteptat că bălanul cu trei picioare este la rândul său feminin, adică un echivalent al prinţesei A. B corespunde, în forma-i cabalină, umbrei prinţesei A (triadei inferioare a funcţiilor acesteia). Prinţesa B se deosebeşte însă de prinţesa A prin aceea că ea nu călăreşte, asemenea acesteia, un cal, ci este conţinută în acesta, adică este transformată prin vrajă în cal şi astfel ajunge sub dominaţia unei triade masculine. Deci ea este posedată de umbră.

3. Problema care se pune este: a cui umbră o stăpâneşte? Nu poate fi umbra eroului, căci acesta se află sub dominaţia *animei* sale. Răspunsul ni-l dă basmul care ne spune că vânătorul, respectiv vrăjitorul, este cel care a vrăjit-o. După cum am văzut, vânătorul stă în anumite relaţii cu eroul, ultimul substituindu-se treptat primului. De aceea am putea presupune că vânătorul nu este în fond nimic altceva decât umbra eroului. Această concepţie este contrazisă de faptul că vânătorul repre-

68 Faptul că ea nu este o fată obişnuită, ci o persoană regală. Mai mult, *electa* spiritului rău dovedeşte natura ei mitologică, neumană. Trebuie să presupun conceptul de *anima* drept cunoscut.

zintă o forță importantă care nu numai domina *anima* eroului, ci și regla relație frate–soră, de a cărei existență eroul și *anima* sa n-au habar și care este și în basm revelată dintr-o dată. Forța care depășește sfera de acțiune a individului are caracter superindividual și nu poate fi din acest motiv identificată cu umbra, concepută și definită de noi ca jumătatea întunecată a personalității. Ca factor supraindividual, divinitatea-vânător este acea dominantă a inconștientului colectiv care datorită însușirilor sale — vânător, vrăjitor, corb, cal fermecat, crucificare, respectiv suspendare în vârful copacului lumii[69] — privește în special sufletul germanic. De aceea, reflexul concepției creștine în marea inconștientului are în mod logic trăsăturile lui Wotan.[70] În figura vânătorului avem de-a face cu o *imago dei*, căci Wotan este de asemenea un zeu al vântului și spiritului, ceea ce i-a determinat pe romani să-l asimileze în mod corect lui Mercur.

4. Prințul și sora sa, prințesa B, sunt luați în posesia de zeul păgân și transformați în cai, cu alte cuvinte coborâți în sfera animală. Aceasta corespunde inconștientului. Odinioară, sub înfățișarea umană, ei au aparținut domeniului conștiinței colective. Însă cine sunt ei?

Pentru a răspunde acestei întrebări trebuie să pornim de la faptul că ambii reprezintă dubluri ale eroului și ale prințesei. Ambii stau în legătură cu ultimii și prin aceea că le servesc drept animale de călărie, apărând deci ca jumătatea lor inferioară, animalică. Animalul în inconștiența sa aproape absolută este dintotdeauna simbolul acestei zone psihice a omului care rămâne în întunericul vieții corporale a instinctului. Eroul călărește pe armăsar, caracterizat prin numărul par (feminin) patru iar prințesa pe iapă, care are doar trei (număr masculin) picioare. Aceste numere evidențiază că o dată cu transformarea în animale a

69 „Știu cum anin în copacul vântos nouă nopți veșnice,
Rănite de lance, închinae lui Wotan: eu însumi închinat mie însumi
În acel copac care ascunde oricui locul unde a crescut din rădăcini."
(*Wodans Runenkunde* — Hâvamâl, vers 139) în *Die Edda*.

70 A se vedea trăirea divinității descrise de Nietzsche în *Klage der Ariadne:*
„[...] vânatul tău sunt
necruțător vânător!
prinsa ta cea mai mândră,
tu, brigand din spatele norilor..."
Dichtungen: Dionysos Dithyramben (*Werke* VIII, p. 423).

avut loc şi o anumită modificare a caracterelor sexuale: armăsarul are un atribut feminin iar iapa unul masculin. Rezultatul îşi găseşte confirmarea în psihologie: în măsura în care un bărbat este invadat de inconştient (colectiv), nu numai sfera sa instinctuală se manifestă fără restricţii, ci şi un anumit aspect feminin, pentru a cărui denumire am propus termenul *anima*. Dimpotrivă, dacă o femeie ajunge sub dominaţia inconştientului, atunci se manifestă partea întunecată a naturii ei feminine, asociată cu pronunţate trăsături masculine. Acestea sunt grupate de conceptul *animus*.[71]

5. Conform basmului, forma animală a perechii frate–soră este neautentică şi-şi datorează existenţa vrăjii făcute de divinitatea-vânător păgână. Dacă ei n-ar fi decât animale, ne-am putea mulţumi cu interpretarea de mai sus. Însă astfel am trece cu vederea în mod nejustificat modificarea caracterului sexual. Calul cel alb nu este un cal obişnuit, ci un cal fermecat cu însuşiri supranaturale. Făptura umană din care, datorită vrăjii, s-a născut animalul posedă de asemenea trăsături supranaturale. Desigur, basmul nu conţine nici o remarcă în această privinţă. Însă dacă presupunerea noastră, şi anume că forma animală a ambilor corespunde părţii *infraumane* a eroului şi prinţesei, este întemeiată, atunci rezultă că forma umană corespunde părţii supraumane a celor doi. Caracterul *supraumar* al celui care la început este porcar transpare din transformarea sa în erou: el nu rămâne la porcii săi, ci se caţără în copacul lumii, unde, aproape ca Wotan, devine prizonierul acestuia, căci eroul este un semizeu. De asemenea, el nu ar fi putut să-l înlocuiască pe vânător dacă nu ar fi avut o anumită asemănare cu aceasta. Tot astfel, prizonieratul prinţesei A în vârful copacului lumii indică natura aleasă a acesteia, iar în măsura în care împarte patul cu vânătorul, aşa cum ne spune basmul, ea este chiar soţie de zeu.

Puterile excepţionale, aproape supraumane ale eroului şi faptul de a fi fost ales constituie cei doi factori care angajează două făpturi omeneşti obişnuite într-un destin supraumar. În lumea profană, aceasta este calea pe care un porcar ajunge rege iar o prinţesă dobândeşte un bărbat corespunzător. Însă pentru că basmul cunoaşte nu numai o lume profană, ci şi una magică, destinul uman nu epuizează totul. De

71 Vezi pentru aceasta Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*.

aceea nu sunt neglijate nici aluziile la ceea ce se petrece în lumea magică. Și acolo un prinț și o prințesă au căzut în mâinile spiritului rău, care la rândul său se află într-o situație mai mult decât neplăcută, de nedepășit fără ajutor străin. În felul acesta soarta umană care revine tânărului și prințesei A primește o paralelă păgână a divinității, se ridică deasupra lumii eroilor și a preferaților zeilor, paralelismul depășește universul magic și pătrunde în domeniul divin și spiritual, unde spiritul său, diavolul sau cel puțin *un* diavol, devine victima vrăjii făcute de un principiu opus cel puțin la fel de puternic, dacă nu mai puternic, sugerat prin cele trei ace. Această tensiune extremă între contrarii, care constituie sursa acțiunii, nu este nimic altceva decât conflictul dintre triada de sus și triada de jos sau, exprimat în termeni religioși, dintre Dumnezeul creștin, pe de o parte, și diavolul, care a preluat trăsăturile lui Wotan[72], pe de altă parte.

6. S-ar părea că dacă vrem să înțelegem basmul corect trebuie să plecăm de la această instanță supremă, căci primul temei al acțiunii îl constituie gestul spiritului rău. Urmarea imediată este crucificarea sa. În situația chinuitoare în care se află, el are nevoie de ajutor, care, întrucât nu vine de sus, poate fi solicitat numai de jos. Un tânăr păstor are atât curiozitatea cât și spiritul de inițiativă, în egală măsură temerare și copilărești, de a escalada copacul lumii. Dacă ar fi căzut și și-ar fi rupt oasele, lumea ar fi spus: un spirit rău i-a insuflat această nebunie de a se urca tocmai într-un astfel de copac uriaș! Și în realitate oamenii nu ar fi greșit prea mult, căci spiritul rău tocmai de așa ceva avea neapărat nevoie. Răpirea prințesei A a însemnat o imixtiune în lumea profană iar vrăjirea perechii frate–soră, despre care putem presupune că aparținea semizeilor, o imixtiune în lume magică. Nu este exclus ca nelegiuirea de a o vrăji pe prințesa A s-o fi precedat pe cealaltă. În orice caz, ambele reprezintă imixtiuni ale spiritului rău aflat în lumea magică, precum și în cea profană.

Nu este întâmplător, ci profund semnificativ, faptul că eliberatorul sau mântuitorul este tocmai un porcar, asemenea fiului risipitor. El vine de jos, ceea ce îl apropie de strania reprezentare pe care o au alchimiștii despre mântuitor. Prima sa faptă eliberatoare este anularea

72 Pentru triada lui Wotan vezi Ninck, *Wotan und germanischer Schicksalsglaube*, pp. 142 și urm.

pedepsei divine impuse spiritului rău, ceea ce constituie, ca o primă treaptă a *lysis*-ului, începutul rezolvării conflictului

7. Morala acestei povești este de fapt foarte ciudată. Sfârșitul satisface în măsura în care eroul și prințesa A se căsătoresc și devin rege și regină. De asemenea, prințul și prințesa B se căsătoresc, însă în conformitatea cu arhaica prerogativă regală a incestului, ceea ce ar putea trezi o anumită repulsie, prerogativă care trebuie admisă ca dând conținut unui obiect caracteristic lumii dumnezeilor.[73] Ce se întâmplă însă cu spiritul rău, cu a cărui mântuire de pedeapsa cea dreaptă începe acțiunea? Vânătorul cel rău este călcat în picioare de calul său, ceea ce nu dăunează însă în mod durabil spiritului. În aparență el dispare fără urme; în realitate, el lasă ca urmă atât în lumea profană cât și în lumea magică o fericire cu greu dobândită. Cuaternitatea, reprezentată, pe de o parte, de porcar și de prințesa A și, pe de altă parte, de prințul și prințesa B, s-a reunit și legat trainic cel puțin pe jumătate: acum stau față-n față două cupluri conjugale, care, deși paralele, sunt separate unul de altul, întrucât unul aparține lumii profane iar celălalt lumii magice. În pofida acestei indiscutabile separări, între ele există, așa cum am văzut, relații psihologice secrete, care ne permit să-l derivăm pe unul din celălalt.

Exprimându-ne în spiritul basmului, a cărui acțiune începe în punctul cel mai înalt, putem spune că lumea semizeilor o precedă pe cea profană, iar aceasta derivă într-o anumită măsură din prima, care trebuie gândită ca provenind din lumea zeilor. Dacă așa stau lucrurile, atunci porcarul și prințesa A nu sunt altceva decât còpii ale prințului și prințesei B, care la rândul lor sunt produse ale prototipurilor divine. Să nu uităm că vrăjitoarea care crește cai este pandantul feminin al vrăjitorului, amintind întrucâtva de Epona (zeița celtă a cailor). Din păcate, nu ni se spune nimic despre modul în care prințul și prințesa B sunt transformați în cai. Că vrăjitoarea este coautoarea acestui act reiese din faptul că cei doi cai provin din graj-

73 Presupunerea că aici este vorba de perechea frate–soră se bazează pe faptul că armăsarul i se adresează iepei cu „surioară". Pe de o parte, acesta poate fi un simplu *façon de parler*, pe de altă parte, „surioară" înseamnă tocmai soră, fie că este vorba sau nu de o soră adevărată. În plus, în mitologie cât și în alchimie incestul joacă un rol important.

durile ei, fiind deci într-o anumită măsură produsele ei. Vânătorul și vrăjitoarea alcătuiesc un cuplu care reprezintă reflectul în partea htonic-nocturnă a lumii magice a unui cuplu parental divin. Cuplul divin poate fi recunoscut cu ușurință în reprezentarea creștină de primă importanță despre *sponsus* și *sponsa*, despre Cristos și biserica mireasă.

Dacă am dori să interpretăm basmul dintr-o perspectivă personală, tentativa ar eșua din cauză că arhetipurile nu sunt născociri, ci elemente autonome ale psihicului inconștient și există înaintea oricărei activități a imaginației. Arhetipurile reprezintă structura nemodificabilă a unei lumi psihice care probează prin influențele determinant exercitate asupra conștiinței și că este reală. Astfel faptul că cuplului uman[74] îi corespunde în inconștient un alt cuplu, ultimul fiind doar în aparență o oglindire a primului, reprezintă o realitate psihică importantă. Cuplul regal este de fapt întotdeauna și pretutindeni *a priori*, cuplul uman fiind mai curând o concretizare individuală, spațio-temporală, a imaginii originare eterne, cel puțin în structura sa spirituală întipărită în continuumul biologic.

S-ar putea spune că porcarul îl reprezintă tocmai pe acest om animalic pentru care există undeva, în lumea de sus, o parteneră. Privit din acest punct de vedere el întruchipează tot ceea ce ar putea deveni omul dacă s-ar cățăra puțin mai sus în copacul lumii[75]. Căci în măsura în care tânărul păstor se înstăpânește asupra jumătății sale feminine de naștere înaltă, el se apropie totodată de cuplul semidivin și se ridică în sfera regalității, adică a universalei valabilități. În intermezzo-ul care se află în *Nunta chimică* de CHRISTIAN ROSENCREUTZ întâlnim același motiv: fiul regelui trebuie mai întâi să-și elibereze mireasa regală din puterea unui maur, a cărui concubină ea a devenit de bunăvoie. Aici maurul reprezintă nigredo-ul alchimiștilor, în care se ascunde substanța arcan. Această idee reprezintă o altă paralelă a mitologemului nostru, cu alte cuvinte — exprimat psihologic — o altă variantă a aceluiași arhetip.

74 În măsura în care *anima* este înlocuită de o persoană umană.

75 Copacul uriaș are drept corespondent în alchimie *arbor philosophica*. Întâlnirea dintre omul teluric și *anima* care coboară din coroană sub forma meluzinei este prezentată și în pergamentul lui Ripley. Vezi ilustrația 257 din *Psychologie und Alchemie*.

Asemenea alchimiei, basmul descrie acele procese inconștiente care compensează situația conștiinței creștine. El zugrăvește un spirit care gândește ideile creștine dincolo de granițele trasate de concepția bisericii, pentru a găsi un răspuns la întrebările care au preocupat nu numai Evul Mediu, ci și epoca modernă. Nu este greu de observat că imaginea celei de-a doua perechi regale reprezintă o paralelă la imaginea creștină despre mire și mireasă iar imaginea vânătorului și a vrăjitoare constituie o deformare a ideii creștine în sensul unui wotanism încă prezent, deși inconștient. Faptul că este vorba de un basm german prezintă un deosebit interes întrucât același wotanism a fost din punct de vedere psihologic nașul național-socialismului[76]. Acesta a înfățișat lumii cu claritate deformarea înspre zonele inferioare. Pe de altă parte, basmul arată că realizarea totalității umane nu este posibilă fără includerea spiritului întunecat, mai mult, că acesta din urmă reprezintă chiar o *causa instrumentalis* a individuației mântuitoare. În totală contradicție cu acest scop al dezvoltării spirituale, scop spre care tinde nu numai natura, ci a fost prefigurat și de doctrina creștină, național-socialismul a distrus autonomia morală a individului și a instituit totalitatea lipsită de sens a statului. Basmul ne arată în schimb cum trebuie procedat. Trebuie să folosim împotriva lui propriile sale metode, ceea ce desigur nu poate fi înfăptuit dacă acea lume magică subterană a vânătorului întunecat rămâne inconștientă iar cei mai buni membri ai națiunii preferă să predice dogme în loc de a lua în serios sufletul uman.

g. Încheiere

Dacă examinăm spiritul în forma sa arhetipală, așa cum apare în basme și vise, atunci se conturează o imagine surprinzător de diferită de ideea conștientă despre spirit cu multiplele ei ramificații de sens. În mod originar, spiritul este un *daimonion* care, sub formă umană sau animală, iese în întâmpinarea omului. Însă materialul de care dispunem prezintă deja urmele extinderii conștiinței, care începe să ocupe acel domeniu inițial inconștient și să transforme parțial acele *daimonia* în acte

76 Vezi eseurile mele din *Aufsätze zur Zeitgeschichte* (în special „Wotan“ și „Nach der Katastrophe“).

arbitrare. Omul cucerește nu numai natura ci și spiritul, fără a-și da seama ceea ce face. Pentru intelectul iluminist, apare ca o punere în ordine descoperirea că ceea ce la el trecea drept spirite este de fapt spiritul omului, propriul său spirit. Tot ceea ce epocile trecute atribuiau ca suprauman în bine și în rău daimonilor este redus, ca o exagerare, la o măsură „rațională", și astfel totul pare în cea mai bună ordine. Dar oare convingerile concordante ale trecutului erau într-adevăr și cu siguranță doar exagerări? Dacă nu erau exagerări, atunci integrarea spiritului uman nu înseamnă altceva decât demonizarea acestuia, întrucât forțe spirituale supraumane, care mai înainte se aflau înlănțuite în natură, sunt preluate în ființa umană și-i conferă o putere care, în mod periculos, împinge granițele umanului în indeterminat. Pe raționalistul iluminist doresc să-l întreb: a condus reducția sa rațională la o stăpânire benefică a materiei și a spiritului? El îmi va răspunde menționând progresele fizicii și ale medicinei, eliberarea spiritului din letargia medievală și, ca un creștin bine intenționat, mântuirea de frica de demoni. Atunci voi întreba în continuare: la ce au condus toate celelalte cuceriri ale culturii? Înfiorătorul răspuns se află sub ochii noștri: nu am fost mântuiți de nici o spaimă, căci un coșmar îngrozitor a cuprins lumea. Până acum, rațiunea a eșuat jalnic și tocmai ceea ce toți doreau să evite se produce în înspăimântătoare progrese. Impresionantele succese în domeniul utilului au fost scump plătite și nimeni nu știe dacă omul va putea evita prăpastia spre care se rostogolește vertiginos. După primul război mondial s-a sperat în rațiune umană. Acum, după cel de-al doilea se speră din nou. Dar deja omul este fascinat de posibilitățile fisiunii uraniului și-și promite o epocă de aur — cea mai bună garanție că grozăviile pustiirii cresc nemăsurat. Și cine este autorul tuturor acestor lucruri? Tocmai spiritul uman considerat inofensiv, dotat, inventiv, care din păcate nu este conștient de demonia sa. Mai mult, acest spirit face totul pentru a nu fi silit să se privească în față, fiecare ajutându-l după puteri în această privință. Orice numai psihologie nu, căci această necuviință ar putea conduce la autocunoaștere! Mai bine războaie, de care este vinovat întotdeauna celălalt; și nimeni nu vede că toată lumea este posedată de dorința de a face ceea ce evită și-i provoacă frică.

Mi se pare — o mărturisesc deschis — că epocile trecute n-au exagerat, că spiritul nu s-a lepădat de demonia sa și că oamenii sunt mai

expuşi, datorită ştiinţei şi tehnicii, pericolului de a cădea pradă posedării. Arhetipul spiritului poate avea atât efecte pozitive cât şi efecte negative, opţiunea liberă, conştientă a omului fiind aceea care împiedică binele să se transforme în ceva satanic. Cel mai grav păcat al omului este inconştienţa, păcat de care se fac vinovaţi şi cei care ar trebui să reprezinte dascălii şi modelele celorlalţi oameni. Când vom înceta oare să ne limităm la presupoziţia că omul este barbar şi vom căuta cu toată seriozitatea mijloacele şi căile de a-l exorciza, de a-l smulge posedării şi inconştienţei sale, căutare care să se transforme în cea mai importantă sarcină culturală? Nu se poate înţelege o dată că nici una din modificările şi ameliorările exterioare nu ating natura umană şi că în fond totul depinde de faptul dacă omul care foloseşte ştiinţa şi tehnica este sau nu responsabil? Desigur, creştinismul ne-a arătat calea, însă el nu a pătruns suficient de adânc dincolo de suprafaţă, aşa cum o demonstrează faptele. De ce nenorocire mai avem nevoie, pentru ca cel puţin conducătorii responsabili ai umanităţii să deschidă larg ochii şi să se elibereze de eroare?

IX
DESPRE PSIHOLOGIA FIGURII *TRICKSTER*-ULUI

[Apărută originar în: *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythenzyklus*, consemnată de SAM BLOWSNAKE și prevăzută cu comentarii de PAUL RADIN — care figurează și ca editor — și KARL KERÉNYI, ca și cu această interpretare psihologică a lui C.G. JUNG. Editura Rhein, Zürich, 1954.]

DESPRE PSIHOLOGIA FIGURII *TRICKSTER*-ULUI

Nu îmi este ușor să mă exprim, în cadrul strâmt al unei postfețe, asupra figurii *trickster*-ului[1] în mitologia indiană. De mult timp, firește, de când am citit acum mulți ani cartea clasică a lui ADOLF F. BANDELIER despre *The Delight-Makers*, am remarcat analogia europeană a carnavalului din biserica medievală cu inversarea ordinii ierarhice, care continuă încă în carnavalul asociațiilor studențești. Ceva din această opoziție se află și în desemnarea diavolului ca „simia Dei" și în caracterizarea lui folclorică drept diavol „păcălit" și „prost", iar o unire stranie a motivului *trickster*-ului se găsește în figura alchimică a lui Mercurius, și anume tendința lui de-a face farse, în parte amuzante, în parte răutăcioase (otravă!), capacitatea lui de transformare, natura sa dublă teriomorfă-divină, expunerea la torturi de orice fel și — *last not least* — apropierea lui de figura unui mântuitor. Datorită acestor proprietăți, Mercurius apare ca *daemonium* resuscitat din timpuri străvechi, mergând chiar mai departe de acel Hermes grec. Trăsăturile de *trickster* ale lui Mercurius nu sunt fără legătură cu anumite figuri folclorice, ale căror apariții în basme sunt foarte cunoscute: sunt acele figuri ale „prostului", „Păcală", care este fără excepție un erou negativ și care reușește să facă, prin prostia sa, ceea ce altul nu poate, în ciuda ce-

1 În ediția sa a ciclului mitului indian, *Der göttliche Schelm*, Editura Rhein și-a luat libertatea de a înlocui cuvântul „trickster", folosit de JUNG, prin „Schelm". Această intervenție l-a supărat atât de tare pe autor, încât nu numai că preluăm observația sa — „Îmi permit să observ că în manuscrisul meu m-am folosit peste tot de expresiile «prost» și «trickster» în loc de «Schelm» —, dar ne și referim la ediția originară.

lor mai bune eforturi. În basmul fraților GRIMM[2], „spiritul Mercurius" este păcălit de un fiu de țăran și trebuie să se răscumpere prin prețiosul dar al artei vindecării.

Cum toate figurile mitice corespund unor trăiri interioare și inițial chiar au ieșit din acestea, nu e de mirare că și în domeniul experienței parapsihologice apar fenomene care prezintă caracteristici ale *trickster*-ului. Acestea sunt aparițiile „Poltergeist", care se găsesc peste tot în timp și spațiu în mediul copiilor și adolescenților. Farsele răutăcioase și glumețe ale acestui spirit sunt la fel de cunoscute ca și inteligența scăzută, respectiv prostia notorie, a „comunicațiilor" sale. Chiar și capacitatea de transformare pare să reprezinte o proprietate a acestui Poltergeist, căci el e înfățișat nu de puține ori ca având formă animală. Cum el însuși se descrie ca un suflet din iad, nici motivul chinului subiectiv nu pare să lipsească. Răspândirea sa universală coincide cu cea a șamanismului, căruia îi aparține, după cum se știe, întreaga fenomenologie spiritistă. În caracterul șamanului și vraciului însuși se află ceva din *trickster*, căci și el joacă farse răutăcioase oamenilor, pentru a cădea apoi pradă răzbunării celor afectați. De aceea profesia sa este uneori periculoasă. Făcând abstracție de acest lucru, tehnicile șamanice îi pregătesc vraciului supărări considerabile, dacă nu chiar chinuri. În orice caz, „the making of a medicine man"[3] înseamnă în multe locuri o asemenea tortură fizică și sufletească, încât, după câte se pare, sunt cauzate astfel deteriorări psihice de durată. Pe de altă parte este evidentă „apropierea de Mântuitor", confirmând adevărul mitic că rănitul și cel care rănește vindecă, iar cel care suferă anulează suferința.

Aceste trăsături mitologice ajung până în cele mai înalte sfere ale dezvoltării spirituale religioase. Dacă, de exemplu, se examinează mai atent trăsăturile demonice ale lui Jahve din Vechiul Testament, atunci se găsesc imprevizibilitatea, pofta de distrugere lipsită de scop și suferința autoimpusă a *trickster*-ului împreună cu aceeași evoluție, care se impune treptat, către Mântuitor, o dată cu umanizarea simultană. Tocmai această inversare arată relația compensatorie a *trickster*-ului cu „Sfântul" care la noi, în amintirea Saturnaliilor antice, a dus chiar din

2 *Der Geist im Glas*, Nr. 167.

3 Devenirea unui vraci.

Evul Mediu timpuriu la obiceiuri bisericești deosebite. Ele erau sărbătorite cu cântece și dansuri mai ales în zilele care urmau Nașterii Domnului, deci în perioada Anului Nou. Acestea erau la început inofensivele *tripudia* (dansuri) ale preoților, ale clerului inferior, ale copiilor și subdiaconilor din biserică. Astfel, cu această ocazie era ales un *episcopus puerorum* (episcop copil) în *dies innocentium*[4], fiind împodobit cu veșmântul pontifical. Într-un zgomot îngrozitor, el făcea o vizită oficială într-un palat arhiepiscopal și de la o fereastră a acestuia împărțea binecuvântarea episcopală. Același lucru se întâmpla la *tripudium hypodiaconorum*, ca și celelalte grade spirituale. La sfârșitul secolului al XII-lea, cel dintâi s-a transformat într-o sărbătoare a nebunilor (*festum stultorum*). O informație din 1198 spune că la Notre-Dame (Paris), la sărbătoarea circumciziei, „au avut loc atâtea fapte lipsite de măsură și rușinoase", că locul sfânt a fost pângărit „nu numai cu cuvinte murdare, ci și cu vărsare de sânge". Papa Inocențiu al III-lea a protestat în van împotriva „farselor batjocoritoare ale nebuniei lor (a clericilor)" și a „desfășurării lipsite de rușine a spectacolului lor". Chiar și 300 de ani mai târziu (12 martie 1444), o scrisoare a Facultății Teologice din Paris către toți episcopii francezi lua atitudine împotriva acestor sărbători, la care „chiar preoții și clericii alegeau un arhiepiscop sau un episcop sau un Papă (!)" și îl desemnau ca „Papă al nebunilor (*Fatuorum Papam*)" etc. „Tocmai în timpul liturghiei oameni cu măști grotești sau costumați ca femei, lei sau actori dansau, cântau în cor cântece necuviincioase, mâncau într-un colț al altarului, lângă cel care celebra messa, mâncăruri grase, se jucau cu zarurile, afumau cu un miros îngrozitor de piele veche și alergau și țopăiau prin toată biserica" etc.[5]

Nu e de mirare că acest sabat vrăjitoresc era extraordinar de popular și de aceea se consuma mult efort pentru a elibera treptat biserica de această moștenire antică.[6]

4 Ziua copiilor nevinovați: 28 decembrie.

5 Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, v. Kalendae, p. 481. Aici se găsește și observația că expresia franțuzească „Soudiacres" înseamnă literal „saturi Diaconi" sau „Diacres saouls".

6 Modelul nemijlocit al obiceiurilor bisericești pare să rezide în sărbătoarea numită „Cervula" sau „Cervulus". Avea loc la calendele lui ianuarie și era un fel de sărbătoare de Anul Nou. Se schimbau „strenae" (*étrennes*, cadouri de Anul Nou), oamenii se

Chiar și preoții din anumite locuri par să fi sărbătorit „Libertas Decembrica", cum era numită libertatea nebunilor, deși (sau poate pentru că?) cu această ocazie se putea da frâu liber stării timpurii a conștiinței, și anume sălbăticiei păgâne și barbare, relaxării și lipsei de răspundere.[7] La începutul secolului al XVI-lea, se pare că aceste ceremonii, care mai arată în forma originară spiritul *trickster*-ului, au încetat. Cel puțin, anumite hotărâri ale Conciliului din 1581-1585 interzic *festum puerorum* și alegerea unui *episcopus puerorum*.

În sfârșit, trebuie să amintim și de „Festum Asinorum", care era sărbătorit în special în Franța. Deși această sărbătoare a fost gândită ca o sărbătoare inofensivă în amintirea fugii în Egipt, ea se petrecea într-un mod ciudat, care putea da ocazia unor neînțelegeri. În Beauvais, procesiunea măgarului intra chiar în biserică.[8] În Missa solemnis care urma, la sfârșitul părților (ca Introitus, Kyrie, Gloria etc.) se necheza (adică i-a cum fac măgarii, „hac modulatione *Hinham* concludebantur"). „La sfârșitul liturghiei preotul va necheza în locul «Ite missa est» de trei ori (ter Hinhannabit), iar poporul va răspunde în loc de „Deo gratias" de trei ori i-a (Hinham)", stă scris într-un *codex manuscriptus* din secolul al XI-lea.

Du Cange citează un imn legat de această sărbătoare:

Orientis partibus,
Adventavit Asinus,
Pulcher et fortissimus,
Sarcinis aptissimus.

costumau ca animale, iar bătrânele dansau și cântau pe străzi. Se cântau „cantationes sacrilegae" (Du Cange, l.c., v. Cervula). Acest lucru se întâmpla chiar în vecinătatea catedralei Sf. Petru din Roma.

7 Acelui „festum fatuorum" îi aparține în multe locuri și încă inexplicabilul joc cu mingea al clericilor, care era condus de episcop, respectiv de arhiepiscop — „ut etiam sese ad lusum pilae demittant" (ca și ei să se dedea jocului cu pila). *Pila* sau *pelota* este mingea, care era aruncată de participanți de la unul la altul. Vezi Du Cange, l.c., v. Kalendae și Pelota.

8 „Puella, quae cum asino a parte Evangelii prope altare collocabatur" (O fată, care se așeza cu un măgar în apropierea altarului, lângă Evanghelii). (Du Cange, l.c., v. Festum Asinorum.).

Din țări răsăritene
A venit măgarul,
Frumosul și cel mai puternic,
Cel mai bun animal de povară.

Un vers de acest fel era întotdeauna urmat de refrenul franțuzesc:

Hez, Sire Asnes, car chantez,
Belle bouche rechignez,
Vous aurez du foin assez
Et de l'avoine à plantez.

Hei, Domnule măgar, cântați!
Renunțați la delicatesă?
Veți avea destul fân
Și ovăz destul.

Imnul are 10 strofe, iar ultima sună astfel:

Amen, dicas, Asine, (*hic genuflectebatur*)
Jam satur de gramine,
Amen, amen itera
Aspernare vetera (?)

Spune amin, măgarule (*aici se îngenunchează*)
Acum ești sătul de iarbă,
Repetă amin, amin,
Disprețuiește vechiul (?)[9]

Du Cange spune: cu cât mai ridicol pare acest ritual, „cu atât mai cu râvnă era el executat" (*eo religiosiori cultu observata fuerint*). În alt loc, măgarul este acoperit cu o pătură aurie, ale cărei patru colțuri sunt ținute de „praecipuis Canonicis" (canonici distinși); „ceilalți care sunt prezenți trebuie să se îmbrace festiv, ca de Crăciun". Având în vedere că existau anumite înclinații de a-l pune pe măgar, în mod simbolic, în

9 În loc de vetera probabil caetera?

legătură cu Cristos, căci din timpuri străvechi Dumnezeul evreilor a fost conceput de popor ca măgar și Cristos însuși a fost atins de această prejudecată, așa cum dovedește mâzgălitura de pe peretele Școlii Imperiale de cadeți, așa-numitul crucifix batjocoritor, confirmat de TERTULLIAN[10], pericolul teriomorfismului era foarte aproape. Episcopii înșiși nu au putut face mult timp nimic împotriva acestui obicei, până când a trebuit să fie reprimat în cele din urmă de „auctoritas supremi Senatus". Apropierea problematică de blasfemie va fi făcută vizibilă prin interpretarea lui NIETZSCHE[11], și anume în „sărbătoarea măgarului" intenționat blasfemiatoare.

Aceste obiceiuri medievale demonstrează rolul figurii *trickster*-ului *ad oculos*, iar când el a dispărut din domeniul bisericesc, a apărut pe scena comedianților italieni profani ca acele tipuri comice, care, desemnate deseori ca itifalice, amuzau publicul nu tocmai pudic, ci cu glume neechivoce în stil gargantuesc. JACQUES CALLOTS a imortalizat aceste figuri clasice pentru posteritate: Pulcinellas, Cucorognas, Chico Sgarras și cum se mai numeau ele.[12]

În povestirile glumețe, în obrăznicia carnavalescă, în riturile tămăduitoare și vrăjitorești, în temerile și iluminările religioase fantasma *trickster*-ului bântuie ca figură fie clară, fie umbrită prin mitologia tuturor timpurilor și spațiilor[13], evident ca un „psichologem", adică o structură psihică arhetipală de o mare vechime. Ea este totuși, în formele sale cele mai clare, o *copie fidelă a conștiinței umane încă nediferențiate*, care corespunde unui psihic ce abia atinge nivelul animal. Privit din punct de vedere cauzal și istoric, această origine a figurii *trickster*-ului nu poate fi contestată. Ca peste tot în biologie, nici în psihologie răspunsul la întrebarea „de ce" nu poate fi nici trecut cu vederea, nici ignorat, deși de regulă nu ne învață nimic despre sensul funcțio-

10 *Apologeticus adversus gentes*, XVI. („Crucifixul blasfemiator" este reprodus ca imag. 83, p. 335, în: *Symbole der Wandlung*.).

11 Also sprach Zarathustra, pp. 452 și urm.

12 Mă refer la seria „balli di Sfessania". Acest nume se poate referi la orașul etrusc Fescennia, care era cunoscut datorită cântecelor sale temerare. De aici „Fescennia licentia" la HORAȚIU, unde Fescenninus = φαλλικός (falic).

13 Vezi în acest sens articolul „Daily Paper Pantheon" de A. McGlashan în: *The Lancet*, p. 238. Autorul indică figurile de „comic strips" ale cotidienelor engleze, care se remarcă prin analogii arhetipale.

nal. Din acest motiv biologia nu poate răspunde întrebării, „în ce scop", căci numai prin răspunsul la această întrebare devine evident sensul fenomenului. Chiar și în patologie, unde este vorba de deteriorări simple, în nici un caz semnificative, punctul de vedere strict cauzal nu s-a dovedit suficient, căci există nu puține fenomene patologice care își dezvăluie sensul abia la întrebarea în ce scop. Dar când este vorba de manifestări normale ale vieții, întrebarea în ce scop are întâietate.

Faptul că o conștiință barbară sau primitivă își reprezintă o imagine despre sine încă de pe o treaptă timpurie a dezvoltării, continuă această activitate de-a lungul secolelor sau chiar mileniilor și permite proprietăților principiale ale acesteia să se amestece cu produsele spirituale diferențiate, chiar superioare poate fi explicat cauzal prin aceea că proprietățile arhaice sunt de regulă cu atât mai conservative și încăpățânate cu cât sunt mai vechi. Nu se poate scăpa de amintirea imaginii existente și de aceea aceasta este târâtă în continuare ca o anexă lipsită de sens.

Winnebagos, următorii posesori ai ciclului *trickster*-ului, nu ar fi deloc de acord cu această explicație, care este atât de simplistă încât ar putea ajunge și pretențiilor raționalistice ale epocii noastre. Pentru ei, mitul nu reprezintă în nici un caz o rămășiță, căci pentru așa ceva el este prea amuzant și cu siguranță este un obiect de plăcere neîmpărtășită. Pentru ei, el „funcționează", în măsura în care ei nu au fost deja alterați de civilizație. Pentru ei nu există nici o ocazie de a lua în considerare sensul și scopul enunțurilor mitice, așa cum europeanului naiv pomul de Crăciun nu îi pune nici o problemă. Pentru observatorul atent, firește că și *trickster*-ul și pomul de Crăciun sunt motiv și ocazie de reflecție. Depinde de alcătuirea spirituală a observatorului ce crede el despre aceste obiecte. Luând în considerare primitivitatea ciclului *trickster*-ului, e de așteptat ca cineva să se mulțumească să vadă în acest mit pur și simplu reflectarea unei stări de conștiință timpurii, elementare, ceea ce și pare să fie *trickster*-ul.[14]

14 Treptele precedente de conștiință par să lase urme observabile. Astfel, *chakras* din sistemul tantric corespund în mare localizărilor conștiinței, ca *anahata* = regiunea pieptului, *manipura* = regiunea abdomenului, *svadhisthana* = regiunea vezicii, *vishuddha* corespunde conștiinței moderne a vorbirii și laringelui. (Cf. AVALON, *The Serpent Power*.)

Mai rămâne de răspuns la întrebarea dacă în domeniul psihologiei empirice există de fapt asemenea reflectări personificate. Ele există într-adevăr și aceste experiențe formează chiar cele mai timpurii observații psihopatologice, și anume clivajul personalității (*double personnalité*). Aceste disociații au proprietatea că personalitatea clivată nu este una oarecare, ci stă într-o relație de complementaritate sau într-una compensatorie cu personalitatea eului. Ea este o personificare a trăsăturilor de caracter, uneori rele, alteori bune, ale personalității eului. O personificare colectivă cum este *trickster*-ul reiese din însumarea cazurilor individuale și este recunoscută de către individ, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă ar fi vorba de o personificare individuală.

Dacă mitul ar fi doar o simplă rămășiță istorică, ar trebui să ne întrebăm de ce nu a dispărut deja în groapa de gunoi a trecutului, ci își face simțită prezența influentă până în vârfurile cele mai înalte ale civilizației; chiar și acolo unde joacă rolul unui „delight-maker" nu datorită prostiei sale și a ciudățeniei sale grotești. El reprezintă o albie veche detectabilă în multe culturi, în care curge încă apă. Acest lucru se vede cel mai bine prin faptul că motivul *trickster*-ului nu apare doar în formă mitică, ci și naiv și autentic la omul civilizat care nu bănuiește nimic, și anume peste tot unde acesta are de-a face cu coincidențe care par să împiedice printr-o intenție răutăcioasă voința și fapta sa. Atunci el vorbește cu plăcere de „spiriduși" și de „ironia sorții", ca eroul din romanul lui F. TH. VISCHER *Auch Einer*, a cărui lectură făcea parte din formarea culturii germane. *Trickster*-ul este reprezentat aici prin tendințe contrare din inconștient, în cazul individual printr-un fel de a doua personalitate care are un caracter pueril, inferior, asemănător acelor personalități care vorbesc în cercurile spiritiste sau care cauzează fenomene copilărești, caracteristice acelui „Poltergeist". Am desemnat aceste componente de caracter care nu lipsesc niciodată în mod îndreptățit drept *umbră*[15]. Ea trece în nivelul nostru de cultură drept ratatul personal („gaffe", „slips") și este reproșată personalității conștiente ca fenomen de deficiență. Nu mai suntem conștienți de noi înșine, astfel că, de exemplu, la carnaval și la alte obiceiuri asemănătoare se gă-

15 Același concept se găsește deja la părintele Bisericii IRENAEUS desemnat ca „umbra" (*Adversus haereses*, I, 11, 1).

sesc rămășițe ale figurii colective a umbrei, care dovedesc că umbra individuală este un descendent al unei figuri colective numinoase. Aceasta se descompune treptat sub influența civilizației și rămâne doar în resturi folclorice greu de recunoscut ca atare. Dar partea sa principală se personifică și devine obiectul răspunderii subiective.

Ciclul *trickster*-ului lui Radin a păstrat forma mitică originară a umbrei și denotă astfel o stare a conștiinței foarte timpurie, dinaintea nașterii mitului, în care indianul se mai afla într-o obscuritate spirituală asemănătoare. Abia când conștiința sa a atins un nivel mai înalt a putut să se desprindă și să obiectiveze ca altceva starea timpurie, adică să o facă obiectul unor enunțuri. Câtă vreme semăna cu *trickster*-ul, o asemenea confruntare evident că nu putea avea loc. Ea a fost posibilă abia când obținerea unei stări de conștiință nouă și superioară a înlesnit privirea asupra unei stări inferioare. Nu s-a putut evita ca în această privire retrospectivă să se amestece puțină batjocură și desconsiderare și în orice caz ca imaginea amintită din trecut să se tulbure și mai mult. Acest fenomen se poate să se fi repetat de mai multe ori în istoria dezvoltării spirituale. Desconsiderarea suverană cu care privește timpul modern gusturile și rațiunea secolelor trecute este un exemplu clasic și chiar și în *Noul Testament* se găsește o aluzie inconfundabilă la acest fenomen, și anume în *Faptele apostolilor* 17, 30, unde se spune că Dumnezeu se uită de sus (ὑπεριδών, despiciens) la χρόνοι τῆς ἀγνοίας, timpurile inconștienței.

Această atitudine stă într-o stranie opoziție cu și mai frecventa și impresionanta idealizare a trecutului, care nu e slăvit doar ca „vechile timpuri bune", ci este cântat ca Epoca de Aur, paradisul însuși, și asta nu de oameni necultivați și superstițioși, ci de acele — se poate spune — milioane de contaminați teosofic, care cred încă în existența de odinioară și în cultura superioară a Atlantidei.

Cine aparține unui cerc cultural care caută starea completă undeva în trecut, acela trebuie să se simtă mișcat într-un mod straniu de figura *trickster*-ului. El este un precursor al Mântuitorului și, ca și acesta, este Dumnezeu, om și animal. El este de asemenea sub- și supraum, o ființă divin-animalică, a cărui trăsătură permanentă și impresionantă este inconștiența. Din cauza ei, el este părăsit de însoțitorii săi (evident umani), prin aceasta putând fi indicată renunțarea la respec-

tiva stare a conștiinței. El este atât de inconștient de sine însuși, încât nu reprezintă o unitate și mâinile sale se ceartă între ele. El se desparte și de anusul său și îl însărcinează cu o misiune deosebită. Chiar și sexul său este facultativ, în ciuda proprietăților falice: el se poate transforma într-o femeie și poate concepe copii. Din penisul său el face plante folositoare. Această situație indică natura sa creatoare originară: din corpul zeului ia naștere lumea.

Pe de altă parte, el este în anumite privințe mai prost decât animalele și trece dintr-o stângăcie în alta. Deși de fapt nu este rău, consecința inconștienței și a instabilității sale sunt fapte reprobabile. Captivitatea sa în inconștiența animalică reiese din faptul că este închis într-un craniu de elan, iar depășirea acestei situații din faptul că, invers, închide capul șoimului în rectul său. Apoi el ajunge iar în situația anterioară, și anume sub gheață, și este călcat în picioare de animale până când reușește să păcălească chiar și coiotul, astfel amintindu-și de natura sa de Mântuitor. *Trickster*-ul este o ființă originară „cosmică" cu o natură *divin-animalică*, superior pe de o parte omului datorită proprietăților sale supranaturale, dar pe de altă parte inferior acestuia din cauza inconștienței și a lipsei de rațiune. Nici animalelor nu le face față, din pricina remarcabilei lipse a instinctelor și a îndemânării. Aceste defecte definesc natura sa *umană*, care este mai prost adaptată condițiilor mediului decât cea a animalelor, dar are din această cauza o aspirație către o evoluție a conștiinței mult mai înalte, adică posedă o considerabilă dorință de a învăța, care este subliniată din plin și de mit.

Repovestirea mitului înseamnă *anamneza terapeutică* a conținuturilor, care, din motive de nepătruns, nu trebuie să se piardă. Dacă acestea nu ar fi decât resturi încă prezente ale unei stări precedente inferioare, ar fi de înțeles dacă atenția s-ar muta de la ele, iar reapariția lor ar fi resimțită ca o povară. Dar nu este deloc așa, căci *trickster*-ul este pentru mult timp, până în cadrul civilizației, o sursă de plăcere, fiind încă recunoscut în figurile carnavalești ale unui Pulcinello sau Peter cel prost. Este un motiv important pentru care este încă funcțional. Dar nu-i singurul și oricum nu e motivul pentru care această reflectare a unei stări de conștiință foarte primitive a luat forma unei persoane mitologice. Resturile unei stări timpurii și acum pe moarte își pierd energia într-o măsură crescândă, căci altfel ele nu doar ar dispărea. Dar în

nici un caz nu trebuie să ne așteptăm ca ele, cu propria putere, să se condenseze într-o figură mitică cu ciclu legendar, dacă nu ar primi energie din afară, în acest caz direct de la conștiința superioară sau din surse inconștiente, încă neepuizate. Dacă se pune — ceea ce este posibil și îngăduit — această problemă în paralel cu un eveniment individual corespunzător — o figură a umbrei impresionantă, contrarie, care stă în opoziție cu conștiința personală —, atunci aceasta nu apare pentru că este încă prezentă, ci pentru că se bazează pe o *dynamis* a cărei existență nu poate fi explicată decât din situația prezentă, de exemplu din cauză că umbra este atât de antipatică pentru conștiința eului, încât trebuie reprimată în inconștient. Această explicație nu se va potrivi în cazul nostru în măsura în care *trickster*-ul reprezintă în mod evident o treaptă a conștiinței dispărută, căreia îi lipsește puterea de a lua singur o formă și de a se clarifica. Reprimarea ar împiedica-o să dispară, căci tocmai ceea ce e reprimat are șansa de a se menține, pentru că în inconștient știm din experiență că nu se corijează nimic. Dincolo de aceasta, istoria *trickster*-ului nu este pentru conștiința indiană nici incompatibilă, nici antipatică, ci dimpotrivă plăcută, și de aceea nu ajunge să fie reprimată. Se pare, din contră, că mitul este susținut și cultivat de conștiință. Și chiar așa este, căci aceasta reprezintă metoda cea mai bună și mai încununată de succes pentru a menține conștientă figura umbrei și a o supune criticii conștiente. Deși aceasta din urmă nu are în nici un caz un asemenea caracter, ci mai degrabă pe cel al unei aprecieri pozitive, totuși trebuie să ne așteptăm ca, o dată cu dezvoltarea continuă a conștiinței, aspectele mai grosolane ale mitului să fie eliminate[16], chiar dacă nu ar exista pericolul unei dispariții bruște a acestora ca o consecință a ciocnirii cu civilizația albă. S-a văzut de multe ori cum anumite trăsături îngrozitoare sau obscene la origine ale unui obicei s-au transformat în decursul timpului în simple aluzii.

Acest proces de a deveni inofensiv durează, așa cum arată istoria motivului, foarte mult, astfel încât chiar pe trepte superioare de civilizație ne împiedicăm de urme ale acestuia. Longevitatea ar putea fi ex-

16 Sărbătorile carnavalului bisericesc au fost interzise deja în Evul Mediu de Papi. Scufundarea lui „Ueli" în Basel în a doua jumătate a lui ianuarie, dacă îmi amintesc bine, a fost interzisă de poliție în anii șaizeci ai ultimului secol, după ce o victimă a murit de pneumonie.

plicată prin puterea şi vitalitatea încă prezente ale stării de conştiinţă din mit şi printr-o participare şi fascinaţie a conştiinţei determinate în mod secret prin acest fapt. Făcând abstracţie de faptul că ipotezele pur cauzale din domeniul biologic sunt puţin satisfăcătoare, în cazul nostru trebuie luat în considerare faptul că deja o stare superioară de conştiinţă a acoperit una inferioară şi aceasta din urmă, cum s-a subliniat deja, se află deja în retragere. Se adaugă faptul că *trickster*-ul îşi datorează reamintirea în principal interesului dovedit de conştiinţă; aceasta, aşa cum am văzut, împreună cu fenomenul secundar inevitabil al civilizării treptate, adică al asimilării figurii primitive, căreia, ca *daemonium* originar, îi revine chiar o anumită autonomie, adică o capacitate de a fi posedat.

Completarea punctului de vedere cauzal cu unul indicând scopul a făcut posibile, nu numai în psihologia medicală în cazul fantasmelor individuale de provenienţă inconştientă, interpretări pline de sens, ci face acest lucru într-o măsura deosebită şi în cazul fantasmelor colective, adică al miturilor şi al basmelor.

Aşa cum arată Paul Radin, procesul de civilizare începe chiar înăuntrul ciclului *trickster*-ului, astfel fiind indicată depăşirea stării originare. Caracteristicile celei mai adânci inconştienţe se desprind astfel: în loc de a acţiona brutal, îngrozitor, prosteşte şi lipsit de sens, *trickster*-ul începe, către sfârşitul ciclului, să acţioneze cu sens şi folositor. Astfel se descoperă chiar înăuntrul mitului devalorizarea inconştienţei de dinainte. Ne întrebăm, fireşte, ce se întâmplă acum cu caracteristicile rele ale *trickster*-ului. Observatorul naiv presupune că, atunci când aspectele întunecate dispar, ele chiar nu mai există. Dar nu se întâmplă aşa. De fapt se realizează o eliberare a conştiinţei de fascinaţia răului şi aceasta nu mai este constrânsă să convieţuiască cu el, dar răul şi întunericul nu s-au evaporat ca un fum, ci s-au retras în inconştient datorită pierderii energiei, unde aşteaptă în mod inconştient, în timp ce în conştiinţă totul merge bine. Dar dacă conştiinţa este zguduită de situaţii critice şi îndoielnice, atunci se vede că umbra nu s-a dizolvat în neant, ci a aşteptat ocazia potrivită pentru a apărea cel puţin ca proiecţie asupra vecinului. Dacă îi reuşeşte această farsă, atunci între cei doi ia naştere iar acea lume obscură primitivă, în care — chiar şi pe cea mai înaltă treaptă de civilizaţie — s-ar putea întâmpla tot ce este ca-

racteristic pentru figura *trickster*-ului. Limbajul vulgar numește în mod potrivit și luat literal acest lucru „teatrul maimuțelor", pe a cărui scenă totul merge prost sau este prostit, și numai în mod excepțional sau în ultimul moment se întâmplă ceva inteligent. Politica oferă cele mai bune exemple în acest sens.

Așa-numitul om de cultură l-a uitat pe *trickster*. El și-l amintește doar în mod impropriu și metaforic când, iritat de stângăcii, vorbește de farse de spiriduși și lucruri asemănătoare. El nu bănuiește că umbrei sale ascunse și aparent inofensive îi revin caracteristici de a căror periculozitate el nici măcar nu visează. Când oamenii se adună în mase în care individul dispare, această umbră este mobilizată și — așa cum demonstrează istoria — chiar personificată, respectiv incarnată.

Concepția funestă că sufletului omenesc îi vine totul din afară, el fiind născut *tabula rasa*, sprijină credința falsă că în condiții exterioare normale și individul o duce bine. El așteaptă salvarea sa de la stat și face societatea responsabilă pentru propria incapacitate. El e de părere că sensul existenței ar fi atins când proviziile vitale îi sunt livrate gratis acasă sau când toată lumea ar avea un automobil. Naivități de acest fel și altele similare iau naștere în locul umbrei devenite inconștiente și întrețin inconștiența acesteia. Sub influența unor asemenea prejudecăți, individul se simte dependent de mediul său și pierde capacitatea de introspecție. Astfel, etica sa este reprimată de știința despre ce este permis sau interzis, sau oferit. Cum putem să așteptăm, de exemplu, de la un soldat ca el să supună ordinul primit de sus unei considerări etice? El nici măcar nu a descoperit posibilitatea de a fi capabil de impulsuri morale spontane, chiar și atunci când nu îl vede nimeni.

De aceea pare de înțeles de ce mitul *trickster*-ului a fost conservat și dezvoltat mai departe: el ar putea poseda, ca multe alte mituri, o influență psihoterapeutică. El ține sub ochii individului cu o dezvoltare mai înaltă starea precedentă intelectuală și morală, pentru ca acesta să nu uite ce se întâmpla ieri. Noi ne închipuim că ceea ce nu înțelegem nu are nici o influență asupra noastră. Dar nu se întâmplă mereu așa. Omul înțelege rar doar cu capul, și cu atât mai puțin când este primitiv. Mitul are, datorită numinozității sale, o influență directă asupra inconștientului, indiferent dacă el e înțeles în mod conștient sau nu. Faptul că repovestirea lui nu a devenit de mult ceva învechit cred că se

poate explica prin scopul său. Explicația este ceva mai grea în măsura în care operează două tendințe opuse, și anume pe de o parte cea de a rezulta din stadiul precedent și pe de altă parte cea de a nu-l uita pe acesta.[17] PAUL RADIN a întâmpinat, se pare, și el această dificultate. El scrie: „Din punct de vedere psihologic se poate afirma că istoria culturii umane reprezintă încercările omului de a uita transformarea sa din animal în om."[18] Câteva pagini mai departe el scrie (în legătură cu Epoca de Aur): „Acest refuz încăpățânat de a uita nu este o întâmplare."[19] Nu este o întâmplare nici că această poziție trebuie exprimată, ceea ce va caracteriza comportamentul paradoxal față de mit. La noi, chiar și cel mai luminat om va împodobi un pom de Crăciun pentru copiii săi, fără să bănuiască ce poate însemna acest obicei, și este pregătit de fiecare dată să înăbușe în fașă orice încercare de interpretare. Este uimitor să observăm cât din așa-numita superstiție s-a răspândit la oraș și la țară; dar dacă am lua individul și l-am întreba tare și clar: „Crezi în spirite? În vrăji? În eficiența leacurilor magice?" el ar nega indignat. Pariez o sută la unu că el n-a auzit niciodată de așa ceva și consideră că totul este o prostie. În secret însă crede, ca și un locuitor al junglei. Opinia publică firește că știe foarte puțin despre aceste lucruri, căci este convinsă că în societatea noastră luminată asemenea superstiții sunt eliminate de mult și este o problemă de convenție generală să se poarte ca și cum nu ar fi auzit niciodată de asemenea lucruri, cu atât mai puțin că le-ar crede.

Dar nimic nu a trecut, nici măcar pactul de sânge cu diavolul. În afară a fost uitat, înăuntru însă nu. Oamenii se comportă ca acel negru de pe panta de Sud a Elgonului, cu care am mers o bucată de drum. La o răscruce de drum, am ajuns la o capcană pentru spirite alcătuită ca o casă, nouă și foarte drăguță, în apropierea unei peșteri, în care locuia împreună cu familia. L-am întrebat dacă el a construit coliba. A negat foarte surescitat și a susținut că copiii săi au făcut o asemenea „jucărie" (numită „jou-jou" în Africa de Vest). Apoi a dat un brânci casei, iar aceasta s-a prăbușit.

17 A nu uita înseamnă a păstra conștient. Dacă dușmanul dispare din câmpul meu vizual, atunci el probabil se află în spatele meu.

18 RADIN, *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, p. 11.

19 L.c., p. 13.

Aceasta este exact reacția pe care o putem observa și acasă. Pe afară suntem aproape un om de cultură, iar pe dinăuntru un primitiv. Ceva din om nu e dispus să abandoneze realmente începuturile, iar altceva crede că le-a depășit de mult timp. Această opoziție mi-a devenit conștientă într-un mod drastic: am observat desvrăjirea unui grajd, realizată de un „vârtej“ (vraci). Grajdul se afla lângă o cale ferată, pe care treceau în timpul ceremoniei magice mai multe trenuri internaționale, ai căror călători habar nu aveau că la câțiva metri de ei avea loc un ritual primitiv.

Opoziția celor două stări de conștiință nu este nimic altceva decât expresia structurii contrarii a psihicului, care este desemnat ca un sistem energetic bazat pe tensiunea contrariilor. Din acest motiv nici nu există enunțuri psihologice generale care să nu poată fi la fel de bine inversate, și tocmai astfel își dovedesc valabilitatea. Nu trebuie uitat că în orice dezbatere psihologică nu spunem nimic *despre* psihic, ci psihicul se exprimă inevitabil pe sine însuși. De aceea nu ajută să credem că prin inermediul „spiritului“ ne putem așeza deasupra psihicului, chiar dacă spiritul afirmă că e independent de suflet. Cum am putea demonstra acest lucru? Putem, atât timp cât dorim, să afirmăm că unul dintre enunțurile noastre ar proveni din psihic, respectiv ar fi psihic sau numai-psihic, iar celălalt ar fi spiritual și de aceea superior celui psihic. Acestea sunt și rămân simple afirmații care se bazează pe postulate de credință.

Un fapt în această ierarhie trihotomică antică originară a conținuturilor psihice (hilic, psihic, pneumatic) este structura antagonică a psihicului, care este nemijlocit obiect al experienței. Unitatea naturii psihice se află la mijloc, așa cum apare și natura vitală a cascadei în legătura dinamică dintre sus și jos. Astfel, influența vie a mitului ne apare acolo unde se confruntă o conștiință superioară, care se bucură de libertatea și de independența sa, cu o figură mitologică și nu se poate sustrage fascinației acesteia, ci plătește un tribut impresiei copleșitoare. Figura acționează, deoarece în secret participă la psihicul spectatorilor, apărând ca o reflectare a acestuia, dar care nu e recunoscut ca atare. Ea este clivată de conștiința subiectivă și se comportă ca o personalitate autonomă. *Trickster*-ul este *figura colectivă a umbrei*, o însumare a tuturor caracteristicilor individuale inferioare. Cum umbra individu-

ală este o parte a personalității care nu lipsește niciodată, ia naștere mereu și figura colectivă. Firește nu întotdeauna în formă mitologică, ci în timpurile noi, ca o consecință a refulării și a neglijării crescânde a mitologemelor originare, ca proiecții de natură corespunzătoare asupra altor societăți și popoare.

Dacă punem în paralel *trickster*-ul cu umbra individuală, se ridică întrebarea dacă acea întorsătură către ceea ce are sens, așa cum este adăugată mitului *trickster*-ului, se poate observa și la umbra subiectivă și individuală. Cum aceasta este o figură bine definită ce apare frecvent în fenomenologia viselor, putem răspunde pozitiv la această întrebare: umbra, deși *per definitionem* o figură negativă, are deseori trăsături sau relații pozitive, care indică un fundal altfel alcătuit. Este ca și cum sub un înveliș inferior ar ascunde conținuturi semnificative. Experiența confirmă bănuiala, iar ceea ce e aparent ascuns provine de regulă din figuri tot mai numinoase. Următorul lucru care este în spatele umbrei[20] este de obicei *anima*, căreia îi revin o fascinație și o putere de posesiune considerabile. Această figură deseori prea tânără ascunde tipul foarte influent al „bătrânului" (înțelept, magician, rege etc.). Seria poate fi continuată. Dar acest lucru nu are nici un rost, căci din punct de vedere psihologic nu se poate înțelege decât ceea ce a fost trăit. Conceptele psihologiei noastre complexe nu sunt, în privințele esențiale, formulări intelectuale, ci desemnări pentru anumite domenii de experiență, care pot fi descrise, dar care pentru cel care nu le-a trăit rămân moarte și incomprehensibile. Astfel, după experiența mea, ne putem închipui fără dificultăți deosebite ce se înțelege prin „umbră", deși am fi dorit ca acest concept ilustrator să fie înlocuit mai degrabă cu un cuvânt „științific" cu rezonanță latină sau greacă. Înțelegerea *animei*, dimpotrivă, se lovește deja de dificultăți mai semnificative. Ea este ușor acceptată, dar nu e deloc sau e foarte puțin înțeleasă, dacă vrem să devenim conștienți de rolul ei în viața proprie, pentru că ea reprezintă tot ceea ce bărbatul nu duce la bun sfârșit și ceea ce persistă de

20 Cu expresia „a sta în spate" încerc să fac clar faptul că, în măsura în care umbra este recunoscută și integrată, se pune problema relației, respectiv a *animei*. Desigur că disputa cu umbra influențează relațiile eului cu datul interior și exterior, căci integrarea umbrei determină o modificare a personalității. Cf. în acest sens expunerile mele în: *Aion* (paragr. 13 și urm.).

aceea constant într-o stare emoţională, care nu are voie să fie atinsă. Gradul inconştienţei întâlnit în această relaţie este uimitor. De aceea este aproape imposibil ca bărbatul care se teme de feminitatea proprie să înţeleagă ce înseamnă „*anima*".

Nu e de mirare că se întâmplă aşa, căci şi cea mai elementară intuiţie a umbrei dă uneori încă mult de lucru europeanului modern. Dar cum umbra reprezintă figura cea mai puţin explozivă şi cea mai apropiată de conştiinţă, ea formează şi acel aspect al personalităţii care e pus în discuţie la început în analiza inconştientului. În parte ameninţătoare, în parte ridicolă, figura sa se află la începutul drumului individuaţiei şi pune sub semnul întrebării suspect de simpla ghicitoare a Sfinxului sau cere în mod neliniştitor răspuns la o *quaestio crocodilina*[21].

Dacă la sfârşitul motivului *trickster*-ului se arată Mântuitorul, acesta semnifică consolarea sau speranţa că o nenorocire a dispărut, respectiv aceasta e recunoscută conştient. Numai din pierderea în „lipsa de mântuire" se poate naşte dorul de Mântuitor, adică recunoaşterea şi integrarea inevitabilă a umbrei pot da naştere unei situaţii atât de constrângătoare încât într-o anumită măsură numai un Mântuitor supranatural poate descurca ghemul încâlcit al destinului. În cazul individual problema ridicată de umbră este rezolvată pe treapta *animei*, adică a relaţiei. În cazul colectiv-istoric, ca şi în cel individual, este vorba de o dezvoltare a conştiinţei, care se eliberează treptat din închisoarea ἀγνοία, adică a inconştienţei[22], iar Mântuitorul este de aceea un aducător de lumină.

Ca în forma colectivă, mitologică, şi umbra individuală conţine în sine germenele enantiodromiei, al inversării.

21 Crocodilul i-a furat unei mame copilul. La rugămintea ei de a-l da înapoi, crocodilul spune că îi va îndeplini dorinţa dacă îi dă un răspuns adevărat întrebării lui: „Voi da înapoi copilul?" Dacă da, atunci nu e adevărat, iar copilul nu va fi înapoiat; dacă nu, atunci iarăşi nu e adevărat, adică mama a pierdut oricum copilul.

22 Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins.*

X
CONȘTIINȚĂ, INCONȘTIENT ȘI INDIVIDUAȚIE

[O primă ediție a acestei lucrări a fost scrisă în engleză sub titlul „The Meaning of Individuation" și formează capitolul introductiv la: *The Integration of Personality* (Farrar & Rinehart Inc., New York și Toronto, 1939, și Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., Londra, 1940). Versiunea germană prelucrată de editor a apărut sub titlul actual în *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete* XI/5 (Leipzig, 1939) pp. 257-270.]

CONŞTIINŢĂ, INCONŞTIENT ŞI INDIVIDUAŢIE

Legătura dintre conştiinţă şi inconştient, pe de o parte, şi procesul de individuaţie, pe de altă parte, sunt probleme care apar cu regularitate în cursul unui tratament analitic. Prin „analitic" înţeleg acea metodă care dezbate existenţa inconştientului. Dimpotrivă, pentru o metodă sugestivă această problematică nu există. În ceea ce priveşte individuaţia, câteva cuvinte explicative nu ar fi de prisos.

Folosesc expresia „individuaţie" în sensul acelui proces care produce un „individ" psihologic, adică o unitate separată, indivizibilă[1], un întreg. Există o presupunere generală că *conştiinţa* ar coincide cu întregul individului psihologic. Dar suma acelor experienţe, care pot fi explicate numai cu ajutorul ipotezei proceselor psihice inconştiente, dă naştere îndoielii că eul şi conţinuturile lui ar coincide într-adevăr cu „întregul". În cazul în care există procese inconştiente, ele aparţin cu siguranţă totalităţii individului, chiar dacă nu formează părţi componente ale eului conştient. Dacă ar fi o parte a eului, ar trebui să fie conştiente, căci tot ce se află în relaţie nemijlocită cu eul este conştient. Conştiinţa poate fi chiar echivalată cu legătura dintre eu şi conţinuturile psihice. Aşa-numitele fenomene inconştiente au o legătură atât de slabă cu inconştientul, încât deseori nu se ezită în a le nega chiar existenţa. Totuşi ele apar în interiorul limitelor comportamentului uman. Un observator atent le poate vedea fără greutate, în timp ce însuşi cel

1 Fizica modernă (De Broglie) foloseşte în acest sens conceptul de „discontinuu".

care este observat este inconştient de faptul că el dezvăluie fie cele mai secrete gânduri ale sale, fie lucruri pe care nu le-a gândit niciodată conştient. Este totuşi o prejudecată să presupunem că ceva care nu a fost niciodată gândit nu ar apărea înăuntrul psihicului. Avem o mulţime de dovezi că conştiinţa este departe de a cuprinde întregul psihic. Multe lucruri se întâmplă pe jumătate conştient şi tot la fel de multe chiar în întregime inconştient. Cercetarea amănunţită a fenomenelor de personalitate dublă şi multiplă, de exemplu, a oferit un material considerabil de dovezi. (Indic lucrările lui PIERRE JANET, THÉODORE FLOURNOY, MORTON PRINCE ş.a.)

În orice caz, psihologia medicală a fost impresionată de importanţa unor asemenea fenomene, care cauzează diferite simptome psihice şi fiziologice. În aceste condiţii, presupunerea unui eu care exprimă totalitatea psihică nu mai poate fi susţinută. Dimpotrivă, a devenit vizibil faptul că întregul trebuie să cuprindă în mod necesar atât domeniul imprevizibil al procesualităţii inconştiente, cât şi conştiinţa şi că eul nu poate fi decât centrul conştiinţei.

Se va pune desigur întrebarea dacă inconştientul posedă, de asemenea, un centru. Nu aş îndrăzni să presupun existenţa unui principiu, analog eului, care să domnească în inconştient. Într-adevăr, totul indică contrariul. Dacă ar exista un asemenea centru, aproape că am aştepta semne regulate ale existenţei sale. Cazurile de dublă personalitate ar fi atunci fenomene frecvente şi nu curiozităţi rare. Forma de apariţie a fenomenelor inconştiente este de cele mai multe ori relativ haotică şi nesistematică. Visele, de exemplu, nu prezintă nici o ordine clară, nici vreo tendinţă sistematică, aşa cum ar trebui să fie cazul dacă la baza lor ar sta o conştiinţă personală. Filosofii CARL GUSTAV CARUS şi EDUARD VON HARTMANN consideră inconştientul ca fiind un principiu metafizic, un fel de spirit universal, fără orice urmă de personalitate sau conştiinţă a eului şi, la fel, „voinţa" lui SCHOPENHAUER este de asemenea lipsită de eu. Psihologii moderni consideră de asemenea inconştientul ca fiind o funcţie lipsită de eu aflată sub pragul conştiinţei. În opoziţie cu filosofii, ei sunt tentaţi să derive funcţiile subpragale din conştiinţă. JANET se gândeşte la o anumită slăbiciune a conştiinţei, care e incapabilă să menţină împreună toate procesele psihice. FREUD preferă ideea că există factori conştienţi care reprimă anumite tendinţe. El vorbeşte

mult în favoarea ambelor teorii, căci sunt o mulţime de cazuri în care într-adevăr o slăbiciune a conştiinţei este cauza dispariţiei conţinuturilor sau în care conţinuturi neplăcute sunt refulate. Este evident că observatori atât de atenţi ca JANET şi FREUD nu ar fi realizat teorii în care inconştientul să fie derivat în principal din surse conştiente, dacă ar fi descoperit urme ale unei personalităţi independente sau ale unei voinţe autonome în exteriorizările inconştientului.

Dacă este adevărat că inconştientul nu constă din altceva decât din conţinuturi de care întâmplător conştiinţa se lipseşte, dar care nu se deosebesc deloc de materialul conştient, atunci eul ar putea fi identificat mai mult sau mai puţin cu totalitatea psihicului. Dar situaţia nu este atât de simplă. Ambele teorii se bazează în principal pe experienţe cu nevrozele. Nici unul dintre cei doi autori nu dispune de experienţă psihiatrică specială. Dacă ar poseda aşa ceva, ei ar fi fost cu siguranţă impresionaţi de faptul că inconştientul prezintă conţinuturi care sunt complet diferite de cele ale conştiinţei, într-adevăr atât de diferite încât nimeni nu le poate înţelege, nici pacientul, nici medicul. Bolnavul este înghiţit de un flux de idei care atât lui, cât şi omului normal, îi sunt străine. De aceea îl numim „nebun": nu îi putem înţelege ideile. Noi înţelegem ceva numai atunci când avem premisele necesare pentru aceasta. Dar în acest caz premisele sunt la fel de străine conştiinţei noastre cum îi erau şi spiritului pacientului, atunci când a înnebunit. Dacă nu ar fi aşa, el nu s-ar fi îmbolnăvit niciodată psihic.

Într-adevăr, nu există nici un domeniu care să ne fie cunoscut nemijlocit, din care să derivăm anumite reprezentări patologice. Aici nu este vorba în nici un caz de conţinuturi mai mult sau mai puţin normale, aproape întâmplător lipsite de conştiinţă. Dimpotrivă, este vorba de creaţii la început de natură stranie. Ele se deosebesc în orice privinţă de materialul nevrotic, despre care nu se poate spune că ar fi deosebit de bizar. Materialul unei nevroze este omeneşte inteligibil, cel al unei psihoze nu.[2]

2 Înţeleg prin aceasta desigur numai anumite cazuri de schizofrenie, ca de exemplu cazul renumit al lui SCHREBER (*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*) sau cazul pe care l-a publicat NELKEN (*Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*).

Acest ciudat material psihotic nu poate fi, din această cauză, derivat din conștiință, căci în aceasta din urmă nu există premise cu ajutorul cărora să poată fi explicată stranietatea reprezentărilor. Conținuturile nevrotice pot fi integrate fără deteriorări esențiale ale eului, însă ideile psihotice nu. Ele rămân de necuprins, iar conștiința eului este mai mult sau mai puțin copleșită de ele. Ele au chiar o tendință deosebită de a atrage eul în „sistemul" lor.

Asemenea cazuri demonstrează că în anumite condiții inconștientul este capabil să preia rolul eului. Consecințele acestui schimb sunt nebunia și confuzia, căci inconștientul nu este o a doua personalitate cu o funcționare organizată și centralizată, ci probabil o sumă descentralizată a proceselor psihice. Firește că nimic din ce creează spiritul uman nu se află absolut în afara domeniului psihic. Chiar și cea mai trăsnită idee trebuie să corespundă unui lucru existent în psihic. Nu se poate presupune că anumite capete ar conține elemente care în altele nu apar deloc. De asemenea, nu putem presupune că inconștientul are capacitatea să devină autonom numai la unii oameni, și anume la cei care sunt predispuși la tulburări psihice. Este mult mai probabil că tendința spre autonomie este o proprietate mai mult sau mai puțin generală a inconștientului. Tulburarea psihică este într-un anumit sens doar un exemplu care iese în evidență al unui dat ascuns, dar care apare totuși general. Tendința spre autonomie se trădează mai ales în stări afective, chiar și în cele ale omului normal. În cazul unei emoții puternice se spun sau se fac lucruri care depășesc media. Nu e nevoie de mult: iubirea și ura, bucuria și tristețea ajung deseori pentru a conduce la o înlocuire a eului cu inconștientul. Chiar și idei foarte stranii se pot înstăpâni în asemenea situații asupra unor oameni altminteri sănătoși. Grupuri, comunități și chiar popoare întregi pot fi cuprinse astfel de epidemii spirituale.

Autonomia inconștientului începe acolo unde iau naștere emoțiile. Emoțiile sunt reacții instinctive, involuntare, care tulbură ordinea rațională a conștiinței prin izbucniri elementare. Emoțiile nu sunt „făcute" de voință, ci ele au loc. În emoție apare nu rareori o trăsătură de caracter străină chiar și celui care o trăiește sau conținuturi ascunse pot izbucni involuntar. Cu cât o emoție este mai puternică, cu atât se apropie de patologic, adică de acea stare în care conștiința eului este dată la

o parte de conţinuturi autonome şi deseori inconştiente. Cât timp inconştientul se află într-o stare de somnolenţă, se pare că în acest domeniu ascuns nu se află nimic. De aceea suntem mereu surprinşi când ceva mai înainte necunoscut se iveşte brusc aparent din nimic. După aceea vine fireşte psihologul şi arată că s-a întâmplat aşa pentru că din diferite motive aşa trebuia să se întâmple. Dar cine putea să prevadă acest lucru?

Noi numim inconştientul un nimic şi totuşi el este o *realitate in potentia*: ideea pe care o vom gândi, fapta pe care o vom împlini, chiar şi destinul de care ne vom plânge mâine există inconştient de astăzi. Necunoscutul pe care îl dezvăluie emoţia exista dintotdeauna şi s-ar fi prezentat mai devreme sau mai târziu conştiinţei. De aceea trebuie să punem la socoteală mereu existenţa a ceea ce este încă nedescoperit. Acesta poate fi, cum am mai spus, reprezentat de trăsături de caracter necunoscute. Dar pot apărea în acest fel şi posibilităţi de dezvoltare viitoare, poate chiar tocmai într-o izbucnire emoţională, care în condiţiile date poate modifica din temelie o situaţie. Inconştientul are chip de Ianus: pe de o parte conţinuturile sale se întind înapoi până într-o lume instinctuală preconştientă, preistorică, pe de altă parte el anticipează un viitor potenţial, tocmai pe baza unei pregătiri instinctive a factorilor hotărâtori de destin. O cunoaştere completă a factorilor de bază inconştienţi dintr-un individ ar putea să prevadă în mare măsură destinul acestuia.

În măsura în care tendinţele inconştiente — fie în forma imaginilor retrospective, fie în forma anticipărilor — apar în vise, acestea au fost înţelese în toate secolele care au trecut nu atât ca regresii istorice, cât mai degrabă ca anticipări ale viitorului — pe bună dreptate uneori. Căci tot ceea ce devine se întâmplă pe baza a ceea ce a fost şi încă există ca amintire — conştientă sau inconştientă. În măsura în care nici un om nu e născut ca o invenţie cu totul nouă, ci repetă de fiecare dată ultima treaptă de dezvoltare atinsă, el conţine inconştient ca dat apriori întreaga structură psihică ce s-a dezvoltat la seria sa de strămoşi în sens ascendent sau descendent. Acest fapt dă inconştientului aspectul „istoric" caracteristic, dar în acelaşi timp este şi *conditio sine qua non* a unei anumite figurări a viitorului. Din acest motiv deseori este greu de stabilit dacă o anumită exteriorizare autonomă a inconştientului tre-

buie explicată în principal ca *efect* (și astfel istoric) sau ca *scop* (și astfel ca final și anticipativ). Conștiința gândește de regulă fără să ia în considerare precondițiile ancestrale și fără să calculeze influența acestui *a priori* asupra formării destinului. În timp ce noi gândim în decursul anilor, inconștientul gândește și trăiește în decursul secolelor. Deci când se întâmplă ceva ce noi numim o noutate nemaiauzită, este vorba de cele mai multe ori despre o poveste foarte veche. Încă mai uităm, precum copiii, ce s-a întâmplat ieri. Noi trăim încă într-o lume minunat de nouă, în care omului i se pare că e uimitor de nou sau de „modern". O asemenea situație este o dovadă irefutabilă a tinereții conștiinței umane, care încă nu este conștientă de precondițiile sale.

„Omul normal" mă convinge mai mult decât bolnavul psihic de autonomia inconștientului. Teoria psihiatrică poate invoca drept pretext tulburări organice ale creierului adevărate sau aparente și astfel să scadă importanța inconștientului. Dar un asemenea punct de vedere nu poate fi folosit când este vorba de omenirea normală. Ceea ce se întâmplă în lume nu sunt „rămășițe umbrite ale unor activități cândva conștiente", ci exteriorizări ale unei precondiții sufletești vii încă prezente. Dacă nu ar fi așa, am putea fi pe drept uimiți. Dar tocmai cei care recunosc cel mai puțin autonomia inconștientului sunt cei mai surprinși. Conștiința noastră are — ca o consecință a tinereții și a predispoziției ei de a fi lezate — o tendință ușor de înțeles de a desconsidera inconștientul, cam ca un tânăr care nu poate fi impresionat prea adânc de maiestatea părinților săi dacă vrea să întreprindă ceva în mod independent. Conștiința noastră s-a dezvoltat istoric ca și individual din întunericul și crepusculul inconștienței originare. Procese și funcții psihice existau cu mult înainte de a exista o conștiință a eului. „A avea idei" a existat înainte ca un om să spună: „Sunt conștient că gândesc."

„Pericolele sufletului" originare constau în principal din periclitările conștiinței. Fascinația, vrăjirea, pierderea sufletului, posedarea etc. sunt evident fenomene de disociație și de reprimare a conștiinței de către conținuturi inconștiente. Nici măcar omul civilizat nu este încă liber de întunericul timpului originar. Inconștientul este mama conștiinței. Unde este o mamă, este și un tată. Dar el pare să fie necunoscut. Conștiința, această ființă tânără, poate să își nege tatăl, dar nu și mama.

Acest lucru ar fi prea nefiresc: se poate vedea doar la fiecare copil cât de ezitant și încet se dezvoltă conștiința eului dintr-o conștiință fragmentară a diferitelor momente și cum aceste insule apar treptat din întunericul complet al simplei instinctualități.

Conștiința ia naștere dintr-un psihic inconștient care este mai bătrân decât aceasta și care funcționează mai departe împreună cu conștiința sau în ciuda conștiinței. Deși există numeroase cazuri în care conținuturi conștiente devin iar inconștiente (de exemplu prin reprimare), inconștientul ca întreg este departe de a reprezenta un rest al conștiinței. (Sunt oare funcțiile psihice ale animalelor rămășițe ale conștiinței?)

Cum am amintit mai sus, există puține speranțe de a găsi o ordine în inconștient care să coincidă cu conștiința eului. Nu se pare deloc că suntem pe cale de a descoperi o personalitate a eului inconștientă, ceva ca un „contra-pământ" pitagoreic. Totuși nu trebuie trecut cu vederea faptul că, la fel cum conștiința răsare din inconștient, și centrul eului iese dintr-un adânc întunecat, în care era cumva conținut, în timp ce exista *in potentia*. La fel cum o mamă umană nu poate concepe decât un copil uman, a cărui natură proprie era ascunsă în el încă din timpul existenței sale potențiale, suntem aproape constrânși să credem că inconștientul nu poate fi exclusiv o aglomerare haotică de instincte și imagini. Ceva trebuie să mențină și să dea expresie întregului. Centrul său firește că nu poate fi eul, căci eul a fost născut în conștiință și se împotrivește inconștientului, excluzându-l pe acesta cât de mult posibil. Sau se poate ca inconștientul să-și fi pierdut centrul prin nașterea eului? Dacă ar fi așa, atunci ar fi de așteptat ca eul să fie superior inconștientului ca influență și semnificație. Atunci inconștientul ar călca modest pe urmele conștiinței. Dar asta ar fi exact ceea ce dorim.

Din nefericire, faptele demonstrează contrariul: conștiința e depășită mult prea ușor de influențe inconștiente, iar acestea sunt deseori mai adevărate și mai înțelepte decât gândirea conștientă. De asemenea, se întâmplă ca motive inconștiente să obțină o victorie împotriva hotărârilor conștiente tocmai acolo unde este vorba despre problemele principale ale vieții. Destinul individual depinde în mare măsură de factori inconștienți. O cercetare atentă arată cât de mult depind hotărârile conștiente de funcționarea netulburată a memoriei. Dar memo-

ria suferă frecvent de imixtiunea deranjantă a conţinuturilor inconştiente. Mai mult, ea funcţionează de regulă în chip automat. În mod obişnuit utilizează punţile asociative, dar destul de des se foloseşte de ele într-un mod atât de ieşit din comun, încât este nevoie de încă o evaluare a întregului proces de reproducere dacă vrem să aflăm cum au ajuns anumite amintiri în conştiinţă. Şi nu rareori aceste punţi rămân ascunse. Într-un asemenea caz este imposibil de demonstrat ipoteza unei activităţi independente a inconştientului. Un alt exemplu este intuiţia, care se bazează în principal pe procese inconştiente de o natură foarte complexă. Din cauza acestei proprietăţi am definit intuiţia ca „percepţie via inconştient".

În mod normal, colaborarea dintre inconştient şi conştiinţă decurge lin şi fără deficienţe, astfel încât nici măcar nu se observă existenţa inconştientului. Dar dacă un individ sau un grup social deviază prea mult de la baza instinctuală, atunci se poate face experienţa întregii amplori a puterilor inconştiente. Conlucrarea inconştientului este înţeleaptă şi orientată către scop şi chiar dacă se comportă antagonic faţă de conştiinţă, expresia sa este mereu compensatorie într-un mod inteligent, ca şi cum ar încerca să restabilească echilibrul pierdut.

Există vise şi viziuni de un tip superior, încât anumiţi oameni ezită să admită că originea lor este într-un psihic inconştient. Ei preferă să presupună că aceste fenomene provin dintr-un fel de „supraconştiinţă". Asemenea oameni fac diferenţa dintre un fel de inconştient fiziologic sau instinctiv şi o sferă sau treaptă de conştiinţă „deasupra" conştiinţei, numită „supraconştiinţă". Într-adevăr, acest psihic, numit de filosofia indiană conştiinţa „superioară", corespunde cu ceea ce Apusul numeşte „inconştient". Dar există o întreagă serie de observaţii care aproape că vorbesc în favoarea posibilităţii unei conştiinţe în inconştient, ca de exemplu anumite vise, viziuni şi experienţe mistice. Dar dacă presupunem o conştiinţă în inconştient, ne vedem puşi în faţa faptului că nu poate exista o conştiinţă fără subiect, adică un eu cu care stau în legătură conţinuturile. Conştiinţa are nevoie de un centru, adică de un eu, căruia îi este ceva conştient. Nu cunoaştem alt fel de conştiinţă şi nici nu ne putem închipui o conştiinţă fără eu. Nu poate exista o conştiinţă dacă nimeni nu spune: „Sunt conştient de mine."

Nu câștig nimic dacă speculez asupra unor lucruri pe care nu le putem cunoaște. De aceea mă feresc să fac afirmații care depășesc granița științei. Niciodată nu mi-a fost posibil să descopăr ceva ca o personalitate în inconștient, care să poată fi comparată cu eul nostru. Deși nu se poate găsi un „al doilea eu“ (exceptând cazurile rare de personalitate dublă), manifestările inconștientului prezintă cel puțin *urme de personalități*. Un exemplu simplu pentru aceasta este visul, în care ideea onirică este reprezentată de o serie de persoane reale sau imaginare. În toate disociațiile importante, manifestările inconștientului iau un caracter de personalitate foarte puternic. Ele par să reprezinte complexe care sunt clivate de un întreg mai mare și sunt orice altceva în afară de centrul personal al inconștientului.

Am fost mereu impresionat de caracterul de personalitate al fragmentelor disociate. De aceea m-am întrebat deseori dacă nu ar fi îndreptățită presupunerea că, dacă aceste fragmente ar avea personalitate, bucata întreagă, din care au fost desprinse, nu ar putea să ridice o pretenție și mai întemeiată de a trece drept personală. Concluzia pare logică, fiindcă nu e important dacă fragmentele sunt mari sau mici. De ce atunci nu ar avea personalitate și întregul? *Personalitatea nu presupune cu necesitate conștiința. Ea poate să doarmă sau să viseze.*

Aspectul general al manifestărilor inconștiente este în principal haotic și irațional, în ciuda anumitor simptome de inteligență și intenționalitate. Inconștientul fabrică vise, fantasme, viziuni, emoții, idei grotești și multe altele. Este exact ceea ce se așteaptă de la cineva care visează. Pare să fie o personalitate care nu a fost niciodată trează și care nu a fost niciodată conștientă de viața trăită și de propria continuitate. Se pune numai întrebarea dacă ipoteza unei asemenea personalități adormite și ascunse este posibilă. Se poate ca tot ceea ce găsim noi în inconștient asemănător personalității să fie conținut în mai sus amintitele personificări. Că acest lucru e posibil este, conform bănuielii mele, lipsit de scop, doar dacă nu cumva există dovezi ale apariției unor personalități mult mai puțin fragmentare, adică mai complete, chiar dacă ascunse.

Sunt convins că există astfel de dovezi. Din păcate, un asemenea material aparține subtilităților analizei psihologice. De aceea nu este tocmai ușor să construim un concept într-un mod simplu și convingător.

Vreau să încep cu o scurtă constatare: în inconștientul oricărui bărbat este ascunsă o personalitate feminină, și o personalitate masculină în fiecare femeie.

Este un lucru bine cunoscut că sexul e determinat de o majoritate a genelor masculine sau feminine. Minoritatea genelor de sex opus nu dispare. Bărbatul conține de aceea o latură caracterizată drept feminină, adică el însuși are o formă inconștientă feminină; un fapt de care în general nu este deloc conștient. Presupun ca fiind cunoscut faptul că am desemnat această figură drept *anima*. Pentru a nu repeta lucruri cunoscute, indic bibliografia aferentă.[3] Această figură apare frecvent în vise, unde pot fi observate *in vivo* toate atributele pe care le-am subliniat în publicații precedente.

O altă figură nu mai puțin importantă și bine definită este umbra, care, ca și *anima*, apare fie în proiecții asupra persoanelor potrivite, fie ca atare personificată în vise. Umbra coincide cu inconștientul „personal" (care corespunde conceptului FREUDian de inconștient). Ca și anima, și această figură a fost reprezentată de către poeți. Amintesc de relația Faust–Mephistopheles, de asemenea de *Elixiere des Teufels* a lui HOFFMANN, pentru a indica două descrieri tipice. Figura umbrei personifică tot ceea ce nu recunoaște subiectul și care totuși i se impune mereu — direct sau indirect —, de exemplu trăsături de caracter inferioare și alte tendințe incompatibile. Pentru mai multe detalii trebuie să indic alte lucrări de specialitate.[4]

Faptul că inconștientul personifică chiar și în vise anumite conținuturi accentuate emoțional este motivul pentru care terminologia mea, care e alcătuită în scopuri practice, a preluat personificarea și a exprimat-o în formularea numelui.

În afară de cele două figuri amintite există și altele, mai puțin frecvente și frapante, dar care au trecut prin experiența poetică și mitolo-

3 *Psychologische Typen*, Definitionen, v. „suflet"; *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, partea a doua, cap. 2; *Psychologie und Alchemie*, partea a doua, și *Despre arhetip, cu o considerare specială a conceptului de anima* (Studiul III în acest volum).

4 TONI WOLFF, *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*; JUNG; *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten* (cap. I în acest volum); apoi *Aion*, cap. 2.

gică. Numesc de exemplu figura eroului[5] și pe cea a „bătrânului înțelept"[6], pentru a menționa doar două dintre cele mai cunoscute.

Toate aceste figuri apar complet autonom în conștiință, o dată ce este vorba de stări patologice. Referitor la *anima* vreau să subliniez în special cazul lui NELKEN[7]. Remarcabil este faptul că aceste caractere au relații evidente cu descrieri poetice, mitologice sau religioase, fără ca aceste relații să se dovedească reale. Adică ele sunt imagini analoage spontane. Un asemenea caz a dus chiar la învinuirea de plagiat: scriitorul francez PIERRE BENOIT a realizat o decriere a *animei* și a mitului ei clasic în a sa *Atlantide*, care reprezintă o paralelă exactă la *She* a lui RIDER HAGGARD. Procesul a decurs fără rezultat, adică BENOIT nu cunoștea *She*. (Ar putea fi vorba în acest caz la urma urmei și de o înșelare criptomnezică, ce poate fi exclusă numai cu mare greutate.) Aspectul „istoric" al *animei* ca și condensarea ei cu sora, mama, soția și fiica împreună cu motivul incestului se găsește și la GOETHE („Ah, tu ai fost în alte vremuri sora sau soția mea"[8]) ca și în figura *animei* a *reginei* sau *femina alba* a alchimiei. La alchimistul englez EIRENAEUS PHILALETHES, care a scris pe la 1645, se găsește observația că „regina" era „sora, mama sau soția" regelui. (Comentariu la *Duodecim portae* a lui Sir GEORGE RIPLEY, care a apărut în limba germană în 1741 și poate (?) îi era cunoscut lui GOETHE.) Aceeași idee se găsește, împodobită, și la un pacient al lui NELKEN și într-o serie de cazuri din observația mea, în care pot exclude cu certitudine influențele literare. De altfel, complexul *animei* aparține bunurilor celor mai vechi ale alchimiei latine.[9]

Dacă se studiază personalitățile arhetipale și comportamentul lor o dată cu visele, fantasmele și ideile delirante ale pacienților[10], se obține o impresie puternică despre relația nemijlocită cu reprezentările mitologice, care la profan au dispărut de mult. Ele formează un fel de fiin-

5 Cf. în acest sens *Symbole der Wandlung*, passim.
6 *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* (cap. VIII în acest volum).
7 NELKEN, l.c.
8 În poezia „De ce ne aruncai priviri adânci?" (Către doamna von Stein).
9 Cf. în acest sens renumita „Visio Arislei" (*Artis auriferae* II, pp. 246 și urm.), care există și în traducere germană (RUSKA, *Die Visionen des Arisleus*, pp. 22 și urm.).
10 Un exemplu al metodei în: *Psychologie und Alchemie*, partea a doua.

țe ciudate, pe care am dori să le înzestrăm cu conștiință; ele par aproape capabile de aceasta. Dar această idee nu-și găsește nici o justificare în fapte. Nimic din comportamentul lor nu dovedește o conștiință a eului, așa cum o cunoaștem noi. Dimpotrivă, ele dovedesc caracteristicile unei personalități fragmentare — de mască, fantomatică, fără probleme, fără sens, fără conflicte, fără îndoieli, fără suferințe; poate ca zeii care nu au nici o filosofi, de exemplu ca zeii Brahma din *Samyutta-Nikāya*. Dar spre deosebire de alte conținuturi, ele rămân niște străini în lumea conștiinței. De aceea ele sunt intruși nedoriți, căci îmbibă atmosfera cu sentimentul unor premoniții stranii sau cu teama de tulburări psihice.

Dacă se cercetează conținuturile lor, adică materialul fantasmatic care compune fenomenologia lor, se găsesc nenumărate legături arhaice și „istorice", adică imagini de natură arhetipală.[11] Acest fapt permite să se tragă concluzii referitoare la „localizarea" *animei* și *animusului* înăuntrul structurii psihice: ei trăiesc și funcționează evident în straturile adânci ale inconștientului, și anume în acel strat de adâncime filogenetic pe care l-am desemnat drept inconștient colectiv. Această localizare explică mult din stranietatea lor: ei aduc în conștiința efemeră o viață psihică necunoscută, care aparține unui trecut apus de mult. Este spiritul strămoșilor noștri necunoscuți, felul lor de a gândi și de a simți, felul lor de a afla viața și lumea, zeii și oamenii. Faptul acestui strat arhaic este probabil rădăcina credinței în reîncarnări și în amintiri din „existențe anterioare". La fel cum corpul reprezintă un fel de muzeu al istoriei sale filogenetice, așa face și psihicul. Nu avem nici un motiv să presupunem că structura specială a psihicului este unică în lume, că nu are nici o istorie dincolo de manifestarea sa individuală. Nici conștiinței noastre nu i se poate nega o istorie care cuprinde 5 000 de ani. Numai conștiința eului are mereu un nou început și un sfârșit prematur. Dar psihicul inconștient nu este numai nesfârșit de bătrân, ci are și posibilitatea să crească într-un viitor la fel de nesfârșit. El formează *species humana* și este o parte componentă a ei, la fel ca și

11 În cartea mea *Symbole der Wandlung* am descris cazul unei tinere femei cu o „istorie eroică", respectiv o fantasmă a animusului, care a produs o recoltă bogată de material mitologic. Rider Haggard, Benoit și Goethe (în *Faust*) au subliniat caracterul istoric al animei.

corpul, care e trecător din punct de vedere individual, dar din punct de vedere colectiv are o vârstă imposibil de măsurat.

Anima și *animus* trăiesc într-o lume foarte diferită de cea exterioară, într-o lume în care pulsul timpului bate foarte încet, în care nașterea și viața indivizilor contează foarte puțin. Nu e de mirare că existența lor e stranie, atât de stranie încât intruziunea ei în conștiință înseamnă deseori psihoză. *Anima* și *animus* aparțin fără îndoială acelui material care se manifestă în schizofrenie.

Ceea ce am spus despre inconștientul colectiv poate da o idee mai mult sau mai puțin satisfăcătoare despre ceea ce vreau să spun cu această expresie. Dacă ne întoarcem la problema individuației, ne vedem puși în fața unei sarcini destul de neobișnuite: psihicul constă din două jumătăți incongruente, care trebuie să formeze împreună un întreg. Suntem tentați să gândim că conștiința eului este capabilă să asimileze inconștientul sau sperăm cel puțin că o asemenea soluție este posibilă. Dar din nefericire inconștientul este într-adevăr inconștient, adică nu ne este cunoscut. Și cum se poate asimila ceva necunoscut? Chiar dacă ne putem face o imagine destul de completă despre *anima* și celelalte figuri, acest lucru nu înseamnă că s-au atins adâncurile inconștientului. Sperăm să stăpânim inconștientul, dar maeștrii controlului, yoginii, ating completitudinea în Samādhi, o stare a extazului care, din câte știm, corespunde unei stări de inconștiență. Nu e vorba de faptul că ei numesc inconștientul nostru „conștiință universală"; cert este faptul că în cazul lor inconștientul a înghițit conștiința eului. Ei nu realizează că o „conștiință universală" este o *contradictio in adiecto*, căci concluzia, alegerea și diferențierea constituie rădăcina și esența a tot ceea ce are pretenția de a se numi „conștiință". „Conștiința universală", dimpotrivă, este, privită logic, identică cu inconștienta. Dar este adevărat că o folosire exactă a metodelor *Canonului Pali* sau ale *yoga-sūtra* aduc cu sine o remarcabilă lărgire a conștiinței. Conținuturile conștiinței pierd însă din claritate o dată cu lărgirea. La sfârșit conștiința este cuprinzătoare, dar crepusculară; un nesfârșit număr de lucruri se varsă într-un întreg neclar, care semnifică o identitate completă a datelor subiective și obiective. Toate astea sunt foarte frumoase, dar nu sunt de recomandat pentru regiunile situate la nord de tropicul Racului.

Acesta este motivul pentru care trebuie să avem în vedere o altă soluție. Noi credem în conștiința eului și în ceea ce numim realitate. Realitățile climei nordice sunt atât de convingătoare, încât ne simțim semnificativ mai bine dacă nu le uităm. Pentru noi are sens să ne ocupăm de realitate. Conștiința europeană a eului este de aceea tentată să înghită inconștientul, iar dacă acest lucru nu se poate realiza, se încearcă cel puțin să fie reprimat. Dar dacă se cunoaște ceva despre inconștient, se știe că el nu poate fi înghițit. Se știe, de asemenea, că nu se poate să fie pur și simplu reprimat, căci am aflat că inconștientul este viață și că această viață se îndreaptă împotriva noastră dacă este reprimată, cum este cazul în nevroze.

Conștiința și inconștientul nu fac un întreg dacă se reprimă și se tulbură reciproc. Dacă trebuie să lupte unul împotriva celuilalt, atunci cel puțin ar trebui să fie o luptă dreaptă și fiecare parte să aibă aceleași drepturi. Ambii sunt aspecte ale vieții. Conștiința ar trebui să-și apere rațiunea și posibilitatea de autoprotecție, iar viața haotică a inconștientului ar trebui să aibă posibilitatea să-și urmeze propriul drum, atât cât putem suporta. Aceasta înseamnă luptă deschisă și colaborare deschisă în același timp. Așa se pare că ar trebui să arate viața oamenilor. Este vechiul joc cu ciocanul și nicovala. Fierul care suferă între cei doi este șlefuit și devine un întreg indestructibil, și anume un „individ".

Cam asta înseamnă „procesul de individuație". Așa cum indică numele, este vorba de un proces sau de un curs de dezvoltare, care provine din conflictul celor două realități sufletești de bază. Am reprezentat problematica acestui conflict în scrierea mea *Relațiile dintre eu și inconștient (Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten)*, cel puțin în trăsăturile sale de bază. Un capitol special însă îl reprezintă simbolistica procesului, care are o importanță deosebită pentru desfășurarea viitoare a disputei dintre conștiință și inconștient, atât practic cât și teoretic. Cercetările mele din ultimii ani au avut în principal această temă. Spre marea mea surpriză, s-a dovedit că formarea simbolurilor are o legătură foarte strânsă cu reprezentările alchimice și în special reprezentările „simbolului unificator"[12] sunt cele care oferă pa-

12 *Psychologische Typen*, Definitionen, v. „simbol" și cap. V, 3, b (paragr. 349 și urm.).

ralela cea mai semnificativă. Firește că este vorba de procese care nu au nici o semnificație pentru stadiile de început ale tratamentului psihic. Dimpotrivă, cazurile mai dificile, ca de exemplu cazurile de transfer nerezolvate, dezvoltă aceste simboluri. Cunoașterea lor e de o importanță deloc de neglijat pentru tratamentul acestor cazuri, mai ales dacă este vorba de pacienți cultivați.

Cum se poate realiza armonizarea datelor conștiente și inconștiente nu este un lucru care poate fi prescris sub forma unei rețete. Este vorba de un proces vital irațional, care se exprimă în anumite simboluri. Poate fi sarcina medicului de a ajuta acest proces. În acest caz cunoașterea simbolurilor este obligatorie, căci prin ele se realizează unirea conținuturilor conștiente și inconștiente. Din unire iau naștere situații sau stări de conștiință noi. De aceea am desemnat unirea contrariilor ca „funcție transcendentă"[13]. În această transformare a personalității într-o entitate rezidă scopul unei psihoterapii care ridică pretenția de a nu fi o simplă cură a simptomelor.

13 *Psychologische Typen*, Definitionen, v. „funcție transcendentă" și *Gesammelte Werke* VIII, Studiul II.

XI
CONTRIBUȚII LA EMPIRISMUL PROCESULUI DE INDIVIDUAȚIE

Forma marii vieți urmează în întregime Tao.
Tao influențează lucrurile invizibil, imperceptibil.
Imperceptibile, invizibile sunt imaginile în el!
Imperceptibile, invizibile sunt lucrurile în el!
Nesondabilă, obscură e în el sămânța!
Această sămânță e adevărul. În ea e credința.
De la început până astăzi numele său nu poate lipsi,
pentru a înțelege nașterea tuturor lucrurilor.
Și de unde știu eu că nașterea tuturor lucrurilor
s-a realizat așa?
Tocmai prin aceasta.

LAOTSE: *Tao te king*, c. 21. Traducere de RICHARD WILHELM

[Studiul III din *Gestaltungen des Unbewußten*. (*Psychologische Abhandlungen* VII), Rascher, Zürich, 1950, unde textul este introdus cu următoarea notă de subsol: „Această lucrare este o prelucrare și completare a prelegerii mele cu același nume, publicată pentru prima oară în *Eranos-Jahrbuch* 1933."]

CONTRIBUŢII LA EMPIRISMUL PROCESULUI DE INDIVIDUAŢIE

În anii '20 am cunoscut în America o doamnă cu studii academice — o vom numi doamna X — care se ocupa deja de nouă ani cu psihologia. Ea citise toate lucrările recente referitoare la acest domeniu. În 1928, când avea vârsta de 55 de ani, a venit în Europa, pentru a-şi continua studiile sub direcţionarea mea. Ca fiică a unui tată important, ea avea interese multiple, o cultură remarcabilă şi un spirit viu. Era necăsătorită, dar trăia cu echivalentul inconştient al partenerului uman, *animusul*, această personificare a tot ce este masculin într-o femeie, în acea legătură caracteristică ce se întâlneşte la atât de multe femei cu educaţie academică.[1] Cum se întâmplă frecvent, şi acest caz dezvoltarea ei se baza pe un complex patern pozitiv, adică ea era „fille à papa" şi, în mod corespunzător, nu avea o relaţie bună cu mama. *Animusul* ei nu era genul care să persiste într-o convingere oarecare. De acest lucru o protejau inteligenţa ei naturală şi o remarcabilă capacitate de a accepta ca valabile punctele de vedere ale altor oameni. Aceasta, având în vedere prezenţa unei caracteristici nicidecum de la sine înţelese, bune, a *animusului*, împreună cu nişte experienţe de viaţă inevitabil dificile au adus-o la o limită şi la o stare de repaus, impunându-i-se apoi necesitatea de a căuta drumuri care să o ducă mai departe. Aceasta a oferit ocazia călătoriei ei în Europa. La acest lucru — nu întâmplător — s-a mai adăugat un motiv. Ea avea, dinspre partea mamei, origine scandinavă. Cum relaţia cu mama, după cum

1 Cf. în acest sens ce se spune mai jos în comentariul la imaginea 10 referitor la horoscop.

am mai spus, lăsa de dorit, fapt pe care îl recunoștea și ea, treptat a luat naștere în ea sentimentul că o parte din ființa ei ar fi evoluat altfel dacă relația cu mama ei i-ar fi dat un impuls în acest sens. Când s-a hotărât să călătorească în Europa, știa că astfel se întorcea într-o anumită măsură la origini și trezea la viață o bucățică din copilăria ei, care era legată de mamă. Înainte de a ajunge la Zürich, a trecut prin Danemarca, țara mamei sale. Acolo a impresionat-o peisajul și în mod neașteptat a avut poftă să picteze, și anume peisaje de țară. Până atunci nu avusese o înclinație estetică de acest fel și de asemenea îi lipseau cunoștințele de desen sau pictură. Ea încercat acuarelele, și peisajele sale modeste o umpleau de un ciudat sentiment de satisfacție. Pictura i-a dat, cum mi-a spus, o nouă viață. Ajunsă la Zürich, și-a continuat încercările, și cu o zi înainte să vină prima oară la mine a început să picteze un peisaj — de data aceasta din amintire. În timp ce făcea acest lucru, o imagine fantasmatică internă s-a interpus: *se vedea cu jumătatea inferioară a corpului prinsă în pământ, adică într-o stâncă. Mediul era o plajă presărată cu blocuri de stâncă. În fundal se vedea marea. Ea se simțea prizonieră și neajutorată. Brusc m-a văzut pe mine sub masca unui magician medieval. A cerut ajutor, eu am trecut pe acolo și am atins stânca cu un baston fermecat. Stânca s-a sfărâmat, iar ea a ieșit întreagă din ea.* Astfel, în locul peisajului, a pictat această imagine fantasmatică și mi-a adus-o în ziua următoare.

Imaginea 1

Așa cum se întâmplă frecvent la începători și necunoscători, reprezentarea picturală i-a prilejuit dificultăți. În asemenea cazuri, inconștientului îi este ușor să-și strecoare imaginile sale din spatele conștiinței în tablou. Astfel s-a întâmplat ca marea bucată de stâncă să nu apară cu forma ei adevărată pe hârtie, ci să ia forme neașteptate. Acestea arătau în parte ca niște ouă tari, tăiate în două, cu gălbenușul în mijloc. Altele erau ca niște piramide ascuțite. Într-o asemenea stâncă era ea prinsă. Părul ei dat pe spate și marea cu valuri indicau că bătea un vânt puternic.

Imaginea reprezintă starea ei de captivitate, dar nu și actul eliberării. Deci acolo s-a întâmplat ca ea să fie prinsă de pământ, și anume în

ţara mamei ei. Din punct de vedere psihologic, această stare înseamnă desigur o legare de către inconştient. Relaţia nesatisfăcătoare cu mama a lăsat în urmă ceva obscur şi care tânjea după dezvoltare. Când cade pradă vrăjii ţării mamei şi încearcă să exprime acest lucru prin pictură, devine clar că este prinsă încă pe jumătate în pământul mamă, adică în parte este încă identică cu mama, şi anume cu acea regiune a corpului care conţine tocmai secretul mamei, pe care nu-l dezvăluise niciodată.

Cum doamna X a descoperit singură metoda *imaginaţiei active* folosite de mult timp de mine, am putut să completez elaborarea problemei chiar în punctul indicat de imagine: ea este captivă în inconştient şi aşteaptă de la mine, ca de la un magician, ajutor fermecat. Cum datorită cunoştinţelor ei psihologice era capabilă să facă interpretări, nu a fost nevoie nici măcar de o clipire plină de înţeles pentru a aduce la lumină acel *sous-entendu* al bastonului fermecat salvator. Simbolismul sexual, care pentru multe firi naive are o importanţă capitală, nu a însemnat o descoperire pentru ea. Ea era pregătită să ştie că în cazul ei o asemenea explicaţie, oricât de adevărată ar fi fost în altă privinţă, nu avea nici o importanţă. Nu voia să ştie cum ar fi posibilă vreo salvare oarecare, ci cum şi prin ce mijloace s-ar realiza aşa ceva în cazul ei. Ştiam acest lucru la fel de puţin ca şi ea. Ştiu numai că asemenea soluţii sunt posibile doar pe o cale imposibil de anticipat, individuală. Căile şi mijloacele nu pot fi gândite artificial sau prevăzute, căci o asemenea ştiinţă este numai colectivă, se bazează pe experienţa medie şi de aceea în cazuri individuale este nesatisfăcătoare, ba chiar de-a dreptul incorectă. Dacă luăm în considerare vârsta ei, mai bine renunţăm de la început să ne ocupăm de soluţii ştiute dinainte şi să scoatem la lumină adevăruri generale, despre care pacientul ştie la fel de multe ca şi medicul. Experienţa îndelungată m-a învăţat ca în asemenea cazuri să renunţ la lucrurile ştiute dinainte şi să las inconştientul să apară în prim-plan. Viaţa instinctivă a trecut de atâtea ori neprejudiciată prin problematica acestei vârste, încât putem presupune cu certitudine că acele procese de transformare care fac posibilă această trecere sunt de mult timp pregătite în inconştient şi îşi aşteaptă rezolvarea.

Din evoluţia de până acum a cazului am văzut deja cum inconştientul s-a folosit de inabilitatea de a desena şi a adus la lumină propriile aluzii. Nu am trecut cu vederea că bucăţile de stâncă s-au trans-

format în ouă. Oul este un nucleu al vieții căruia îi revine o semnificație simbolică înaltă. El nu este numai un simbol cosmogonic, ci și unul „filosofic". Cel dintâi este oul orfic, începutul lumii, cel din urmă este *ovum philosophicum* al filosofiei naturale medievale, și anume vasul din care la sfârșitul lui *opus alchymicum* iese homunculusul, adică Anthropos-ul, omul spiritual, interior și complet, numit în alchimia chineză *Chen-jen* (literal: omul complet).[2]

Din această aluzie am putut deja să văd ce soluție a prevăzut inconștientul, și anume individuația, căci tocmai acest proces este cel care îl dezleagă pe om din capcana inconștientului. Este o soluție definitivă, față de care toate celelalte căi se comportă ca fiind ajutătoare și provizorii. Această cunoaștere pe care mai întâi am ținut-o pentru mine a făcut ca precauția să mi se pară de dorit. Am sfătuit-o de aceea pe doamna X să nu rămână la simpla imagine fantasmatică a actului eliberării, ci să încerce mai degrabă să realizeze o reprezentare picturală a acesteia. Cum ar arăta acest lucru firește că nu puteam să-mi închipui și a fost mai bine așa, căci altfel, din dorința de a o ajuta, aș fi trimis-o pe doamna X pe căi greșite. Această sarcină i s-a părut, luând în considerare inhibițiile sale la desen, foarte grea. De aceea am sfătuit-o să se mulțumească cu ceea ce e posibil și să se folosească de imaginația ei pentru a depăși dificultățile tehnice. Acest sfat avea scopul de a aduce cât mai multă imaginație în desene, căci astfel inconștientul are cea mai bună șansă să-și reveleze conținuturile. De asemenea, am sfătuit-o să nu se ferească de culorile vii, căci știam din experiență că inconștientului i se par atrăgătoare culorile intense. Astfel a luat naștere o nouă imagine.

Imaginea 2

Este vorba iarăși de bucăți de stâncă, de forme rotunde și ascuțite; dar primele nu mai sunt ouă, ci rotunjiri complete, iar deasupra lor se găsește o lumină. Una dintre formele rotunde se deosebește prin faptul

2 Vezi *Psychologie und Alchemie* (paragr. 138 și urm. și 306); mai departe LU-CH'IANG WU ȘI TENNEY L. DAVIS, *An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts'an T'ung Ch'I*, pp. 241 și 251.

că din împrejurimile sale ţâşneşte un fulger auriu. Nu mai există nici un magician şi nici un baston fermecat. Relaţia personală cu mine pare să fi dispărut. Imaginea reprezintă acum un proces natural impersonal.

În timp ce doamna X picta acest tablou a făcut tot felul de descoperiri. Mai întâi, ea nu era conştientă ce fel de tablou urma să picteze. A încercat să-şi imagineze iar situaţia de la început; plaja stâncoasă şi marea ieşeau în evidenţă. Dar ouăle s-au transformat în globuri sau cercuri abstracte, iar atingerea fermecată devine un fulger care străbate starea sa inconştientă. Ea a descoperit din nou, o dată cu această transformare, sinonimul istoric al „oului filosofic", şi anume „rotundum", rotundul, forma originară a lui Anthropos (sau στοιχεῖον στοργγύλον, element rotund, cum îl numeşte ZOSIMOS). Este o concepţie care din timpuri străvechi este legată de cea a lui Anthropos.[3] Tot conform tradiţiei vechi, sufletul tinde către o formă sferică. Aşa cum relatează călugărul CÄSARIUS VON HEISTERBACH, el „nu numai că este asemănător sferei lunii, ci este prevăzut cu ochi pe toate părţile" (*ex omni parte oculata*). Vom reveni asupra acestui motiv al polioftalmiei. Relatarea sa se bazează foarte probabil pe anumite fenomene parapsihologice, „sferele de lumină", respectiv luminozităţi globulare, care, într-un remarcabil acord în cele mai îndepărtate regiuni ale lumii, trec drept „suflete".[4]

Fulgerul care are efect eliberator reprezintă un simbol folosit pentru acelaşi lucru şi de PARACELSUS şi alchimişti.[5] Toiagul care despică stânca lui Moise, care pe de o parte a adus apa vieţii şi pe de altă parte s-a transformat în şarpe, ar putea fi indicat aici în fundal.[6] Fulgerul semnifică o modificare de stare bruscă, neaşteptată şi copleşitoare.[7]

3 Cf. în acest sens *Psychologie und Alchemie* (paragr. 109).

4 CAESARIUS HEISTERBACENSIS, *Dialogus miraculorum*, IV, xxxiv şi I, xxxii: „Animam suam fuisse tanquam vas vitreum et sphaericum, oculatam retro et ante" (Sufletul său să fie ca un vas de sticlă, rotund, prevăzut cu ochi în spate şi în faţă). Un ansamblu de rapoarte asemănătoare se găseşte în: BOZZANO, *Populi primitivi e manifestazioni supernormali*. Traducere în germană de SCHNEIDER: *Übersinnliche Erscheinungen bei den Naturvölkern*, pp. 209 şi urm.

5 *Paracelsus als geistige Erscheinung* (paragr. 190). Este Hermes Kyllenios cel care poartă sufletele. Caduceus corespunde falusului. Cf. HIPPOLYTOS, *Elenchos*, V, 7, 30, p. 87.

6 Acelaşi context în: *Elenchos*, V, 16,8, p. 113. Şarpe = δύναμις al lui Moise.

7 „Mentis sive animi lapsus in alterum mundum" (alunecarea spiritului sau sufletului în cealaltă lume) (RULANDUS, *Lexicon Alchemiae*). În *Chymischen Hochzeit* (ROSEN-

În „spiritul fulgerului" ar consta „viața mare, atotputernică", spune JACOB BÖHME[8]. „... Căci lovind așa de asprimea pietrei, așa se ascute spinul amar al naturii și se va înfuria peste măsură, căci natura *se sparge de asprime, astfel încât libertatea apare ca un fulger.*"[9] Fulgerul este „*nașterea luminii*"[10]. El are puterea transformării. BÖHME spune așa: „căci aș putea să înțeleg fulgerul pe care abia îl văd și recunosc cu carnea mea, astfel că mi-aș clarifica corpul cu el („din fulger vine lumina maiestății") astfel că nu ar mai semăna cu corpul animalelor, ci cu cel al îngerilor lui Dumnezeu."[11] În alt loc el spune: „La fel cum fulgerul vieții vine din mijlocul puterii divine, unde toate spiritele lui Dumnezeu își primesc viața și se bucură" etc.[12] Despre „spiritul izvorului" Mercurius el spune că „își are originea în fulgerul-foc". Mercurius este „spiritul animal", care „împungea" din corpul lui Lucifer „în Salnitrul[13] lui Dumnezeu ca un *șarpe de foc*", ca „și cum un tunet de foc ar duce în natura lui Dumnezeu, sau ca un șarpe furios care tună și fulgeră ca și cum ar vrea să distrugă natura"[14]. Despre „cea mai intimă *naștere a sufletului*" corpul animalic nu primește decât „o imagine de o clipă, ca atunci când fulgeră"[15]. „*Nașterea divină* triumfătoare" durează „în noi,

CREUTZ) fulgerul determină însuflețirea perechii divine. În *Apocalipsa după Baruch* siriană Mesia apare ca fulger (RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, p. 101). La fel se spune și la HIPPOLYTOS (*Elenchos*, VIII, 10, 5, p. 230), că după perspectiva docetică a lui Monogenes, pentru că eonii nu au putut suporta strălucirea pleromei, s-au retras „ca cel mai mare fulger în cel mai mic corp" sau „ca lumina ochilor sub pleoape". Și sub această formă a mers în lume prin Maria (10, 6, p. 230). La fel LACTANTIUS (*Divinae institutiones*, VII, 19, 644): „in orbe toto lumen descendentis dei tamquam fulgur" etc., cu referire la *Luca* 17, 24: „... sicut fulgur coruscans... ita erit Filius hominis in die sua" [„căci așa cum fulgerul fulgeră... așa va fi Fiul omului în ziua sa"]. La fel *Zaharia* 9,14: „et Dominus Deus... exibit ut fulgur iaculum eius" [„Domnul va apărea deasupra lor, și săgețile sale țâșnesc ca fulgerele"].

8 *Viertzig Fragen von der Seelen Urstand, Essentz usw.*, I, 91.

9 *Vom dreifachen Leben des Menschen*, II, 24.

10 *Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang*, 10,13, p. 133.

11 L.c., 10, 24, p. 135.

12 L.c., 12, 39, p. 159.

13 Sal nitri = salpetru, ca și sarea prima materia (*Drey Principia*, I, 9).

14 *Aurora*, 15, 65, p. 206. Aici fulgerul nu este o revelație a voinței divine, ci o modificare a stării de natură satanică. Fulgerul este și un mod de apariție a diavolului (*Luca* 10, 18).

15 *Aurora*, 19, 18, p. 240.

oamenii, numai atâta timp cât durează fulgerul; de aceea cunoaşterea noastră este atât de fragmentară; dar în Dumnezeu fulgerul durează neschimbat şi etern"[16]. (Vezi şi fig. 1, tabelul 3.)

În acest context vreau să amintesc un lucru pe care Böhme îl pune în legătură cu fulgerul, şi anume cuaternitatea, care în imaginile care urmează joacă un rol foarte mare: când sunt prinse şi îmblânzite în cele patru calităţi sau cele patru spirite[17], atunci „fulgerul sau lumina sunt ca o *inimă în centru*[18]. Dacă aceeaşi lumină, care se află în centru, apare în cele patru spirite, atunci puterile celor patru spirite se ridică în lumină şi devin vii, şi iubesc lumina, adică o cuprind şi sunt *însărcinate* cu aceasta."[19] „Fulgerul sau *bastonul*[20] sau inima care se naşte în puteri rămâne în centru; şi acesta este *Fiul*... Şi acesta este adevăratul *Spirit Sfânt*, pe care noi, creştinii, îl slăvim ca a treia persoană a Divinităţii."[21] În alt loc Böhme spune: „Când fulgerul focului atinge fiinţa cea mai întunecată[22], atunci este mare spaimă, de care se sperie focul rece, şi imediat moare, devine neputincios, şi se scufundă... Acum fulgerul face... în înălţarea sa o ✝ care cuprinde toate proprietăţile, apoi spiritul ia naştere în fiinţă[23], şi asta este aşa: ♁ dacă ai raţiune, nu mai ai voie să întrebi, este eternitate şi timp: Dumnezeu în iubire şi mânie, paradis şi infern. Partea inferioară deci ◡ este primul principium, şi este natura eternă în mânie ca şi cum regatul întunericului locuieşte în sine însuşi, iar partea superioară (♁ cu aceas-

16 L.c., 11, 5, p. 143.

17 Cele patru calităţi se suprapun la Böhme în parte cu cele patru elemente, în parte cu cele patru proprietăţi uscat, umed, cald, rece, în parte cu calităţile gustului, ca sec, amar, dulce, acru, în parte cu cele patru culori.

18 O inimă formează centrul mandalei în *Viertzig Fragen*. Vezi fig. 1, tabelul 3.

19 *Aurora*, 11, 16, p. 144.

20 „Baston" poate însemna aici copac sau cruce (σταυρός = par), respectiv tulpină de floare, tulpină de copac, băţul crucii, dar se poate referi şi la baston (de plimbare, de dirijat). În al doilea caz ar putea fi vorba de o baghetă fermecată, care, în evoluţia ulterioară a acestei imagini, începe, ca copac, să înverzească. Vezi mai jos!

21 *Aurora*, 11, 21, p.145.

22 Obscuritatea inferioară corespunde lumii elementare, care e caracterizată cuaternar. Cf. în acest sens cei patru *achurajim*, care sunt amintiţi în comentariul la imaginea 7.

23 Motivul pentru aceasta este că fulgerul este prins de cuaternitatea elementelor şi calităţilor şi împărţit în patru.

tă figură) este Salnitrul[24], ce e + deasupra cercului este regatul gloriei, care în spaima regatului bucuriei[25] se stinge din voința plăcerii libere din focul strălucirii luminii în puterea libertății, și același spirit-apă[26]... este corporalitatea plăcerii libere..., în care strălucirea focului și a luminii fac o tinctură, ca o înverzire și creștere, și o revelație a culorilor din foc și lumină."[27]

M-am oprit intenționat mai mult asupra expunerilor lui Böhme privind fulgerul, pentru că acestea sunt foarte lămuritoare pentru psihologia imaginilor noastre. Firește că ele presupun niște lucruri care vor apărea abia în imaginile care urmează. De aceea trebuie să-l rog pe cititor ca la comentariile care urmează să își amintească de concepțiile lui Böhme. Am subliniat punctele esențiale prin *litere cursive.* Din citatele lui Böhme se poate vedea cu ușurință ce semnifică pentru el fulgerul și ce rol joacă el și în cazul nostru. În special ultimul citat merită o atenție specială: el anticipează motive principiale ale imaginilor viitoare ale analizandei mele, și anume crucea, respectiv cuaternitatea, ca

24 „Sal petrae" este materia arcană, sinonimă cu „Sal Saturni" și „Sal Tartari mundi maioris" (Khunrath, *Von hylealischen Chaos*, p. 263). Tartar are în alchimie un sens dublu. Pe de o parte el înseamnă piatra vinului, iar pe de altă parte jumătatea inferioară a vasului de gătit ca și substanța arcană (Abraham Eleazar, *Uraltes Chymisches Werk*, II, p. 91, 32). În „cavitates terrae" (= Tartar) cresc metalele. Sal este după Khunrath „centrum terrae physicum". După Abraham Eleazar, toate metalele sunt transformate iar în Mercurius de „înțeleptul cerului și Tartarului". Saturn este un *maleficus* obscur. (Aceeași simbolistică în Offertorium al liturghiei sufletelor (*Missale Romanum*): „libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu: libera eas de ore leonis (atribut al lui Jaldabaoth = Saturn), ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum" [„eliberează sufletele tuturor credincioșilor morți din pedeapsa infernului și din prăpastia adâncă; eliberează-le de răzbunarea leului, astfel încât adâncul să nu le înghită, astfel încât să nu cadă în întuneric"].) Saturn creează întunericul (Böhme, *Vom dreifachen Leben*, 9, 73) și este un aspect al salnitrului (*De signatura rerum*, 14, 41, p. 185). Salnitrul este „uscarea", respectiv întărirea și încorporarea celor șapte spirite surse ale lui Dumnezeu, care sunt toate conținute în al șaptelea, respectiv în Mercurius, „cuvântul lui Dumnezeu" (*Aurora*, 11, 47; 15, 38, *De signatura rerum*, 4, 32, p. 35). El este, ca acesta, mamă și cauză a tuturor metalelor și sărurilor (*De signatura rerum*, 14, 41, p. 185, și 3, 19, p. 21). El este un „corpus subtile", pământul paradisului și starea corporală imaculată dinaintea căderii, deci o esență a *materia prima.*

25 Împărăția bucuriei a lui Dumnezeu.

26 Se referă la „apa superioară" (*Facerea* 1, 7).

27 *De signatura rerum*, 14, 28 și urm., p. 182.

şi mandala împărţită, care corespunde jos infernului, iar sus domeniului mai luminos al Salnitrului. La BÖHME, jumătatea inferioară înseamnă „obscuritatea eternă“, care „ajunge până la foc“[28], iar cea superioară, salnitrică, dimpotrivă, corespunde celui de-al treilea principiu, „lumii vizibile elementare…, care este o consecinţă a primului şi a altor principio“[29]. Crucea corespunde celui de-al doilea principiu, „imperiului gloriei“, care se revelează prin „focul magic“, şi anume prin fulger, pe care îl numeşte o „revelaţie a mişcării divine“[30]. „Strălucirea focului“ provine din „unitatea lui Dumnezeu“ şi revelează voinţa Lui. Mandala reprezintă deci „imperiul naturii“, care „în sine este marele întuneric etern“. „Împărăţia lui Dumnezeu“ sau „Gloria“[31] (scl. crucea), dimpotrivă, este lumina, de care vorbeşte *Ioan* 1, 5: „Şi lumina luminează în întuneric şi întunericul nu a cuprins-o.“ Viaţa care „se desprinde de lumina eternă şi se afundă în opusul ei“ este „numai o fantasmă şi o nebunie, aşa cum sunt diavolii şi cum sunt şi sufletele condamnate, aşa cum se vede… în al patrulea număr“.[32] „Focul naturii eterne“ este numit de BÖHME a patra figură şi prin aceasta înţelege „un foc vital spiritual, care provine din conjuncţia… tăriilor (scl. a salnitrului întărit, uscat) şi a mişcării“ (şi anume a voinţei divine)[33]. Corespunzător lui *Ioan* 1, 5, pătrimea aparţine fulgerului, crucea împărăţiei gloriei, iar natura, adică lumea vizibilă şi adâncul întunecat, rămâne în această reprezentare a lui BÖHME neatinsă de lumina împătrită şi de aceea persistă în obscuritate.

De dragul completitudinii trebuie amintit că semnul ☿ este acelaşi cu cel al cinabrului (Cinnabaris), a celui mai important minereu de argint viu (HgS).[34] Coincidenţa celor două simboluri nu este, din punct de vedere al interpretării pe care o dă BÖHME lui Mercurius, deloc întâmplătoare. RULAND găseşte că e greu de recunoscut ce se înţelege

28 *Tabulae principiorum*, p. 271, 3.
29 L.c., 5.
30 L.c., p. 279, 42.
31 L.c., p. 280, 45.
32 L.c.
33 L.c., p. 279,41.
34 Numele său oficial este Hydrargyrum sulphuratum rubrum. O altă versiune a semnului său este ☿ (LÜDY, *Alchemistische und chemische Zeichen*; GESSMANN, *Die Geheimsymbole der Alchemie, Arzneikunde und Astrologie des Mittelalters*).

prin „Cinnabaris".[35] Sigur este numai că deja în alchimia greacă exista o κιννάβαρις τῶν φιλοσόφων (cinabru al filosofilor), care reprezintă acea *rubedo* a substanței transformării. La ZOSIMOS se spune: „(după procesul precedent) vei găsi aurul colorat roșu ca focul, ca sângele. Acesta este Kinnabaris a filosofilor și omul de cupru (χαλκάνθρωπος), (care a devenit) aur"[36]. Kinnabaris este identică și cu dragonul Ouroboros[37]. Deja la PLINIUS cinabrul se numește *sanguis draconis*, sânge de dragon, care rămâne desemnarea folosită în cursul întregului Ev Mediu.[38] Din cauza roșeții el coincide deseori cu sulful filosofic. O dificultate deosebită constă în faptul că cristalele roșii ca vinul sunt socotite ἄνθρακες, cărbuni, cărora le aparțin toate pietrele colorate în roșu, ca rubinele, granatele, ametistele etc. Ele luminează precum cărbunii încinși.[39] Drept cărbuni „stinși" treceau în schimb λιθάνθρακες antracitul. Din aceste legături se explică similitudinea semnelor alchimice ale aurului, antimoniului și granatului. Aurul ♁, cea mai importantă substanță „filosofică" după Mercurius, are un semn comun cu *regulus antimonii*[40], care tocmai în cele două decenii dinaintea alcătuirii scrierii *De signatura rerum* (1622), din care provine citatul nostru, s-a bucurat de un renume deosebit ca substanță a transformării[41] și panaceu[42]. Aproximativ în primul deceniu al secolului al XVII-lea a apărut *Triumphwagen Antimonii* a lui BASILIUS VALENTI-

35 „Maximum est dubium apud Medicos quid sit Cinnabaris, quia nomen hoc Cinnabaris multis et diversis tribuitur rebus ab auctoribus" (Medicii au o mare îndoială despre ce ar fi Cinnabaris, căci această desemnare de Cinnabaris este folosită de autori pentru multe și diferite lucruri). (RULANDUS, *Lexion alchemiae*, v. Cinnabaris, p. 149.)

36 BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, xxix, 24, pp. 198/204.

37 L.c., I,v,1, pp. 22/21. Despre simbolistica legată de cerc (Ouroboros) trebuie observat că dragonul are trei urechi și patru picioare. (Axioma Mariei! Cf. *Psychologie und Alchemie*, paragr. 209 și urm.)

38 *Naturalis historiae libri*, XXXIII, vii.

39 Medical anthrax = carbunculus = abces de piele.

40 Antimoniul este desemnat și de ♁ Ca *regulus* este desemnat un metal câștigat prin reducție dintr-o legătură.

41 MICHAEL MAIER spune: „Verum philosophorum antimonium in mari profundo, ut regius ille filius demersum delitescit" (Adevăratul Antimoniu al filosofilor se află ca acel fiu de rege ascuns în adâncul mării). (*Symbola aureae mensae*, p. 380)

42 Slăvit ca „Hercules morbicida" (Hercule care nimicește boalile) (l.c., p. 378).

NUS (prima ediţie 1611?)[43] şi a cunoscut curând o largă răspândire. ♁ este semnul granatului. Semnul ⊖ înseamnă sare. Crucea suprapusă peste cerc ⊕ înseamnă cupru (de la Cipru = Venus ♀). *Spiritus tartari* oficinal (v. *tartarisatus*) este desemnat cu semnul ♀ sal tartari (Weinstein) are semnul ⊖♀[44]. Aceasta se aşază pe fundul vasului, adică, în limbaj alchimic: în lumea de jos, în Tartar.[45]

Nu vreau să încerc să fac aici o interpretare a simbolului lui BÖHME, ci doar să subliniez că în opoziţie cu acesta, în seria noastră de imagini fulgerul loveşte în întuneric şi în „tărie", din obscura *massa confusa* iese un *rotundum* şi în acelaşi timp în acesta se aprinde o lumină. Neîndoielnic, piatra întunecată înseamnă aici negreala, adică inconştientul, în timp ce marea şi cerul ca şi jumătatea superioară a figurii umane indică domeniul conştiinţei. Putem să presupunem că şi simbolul lui BÖHME se referă la o situaţie asemănătoare. În cazul nostru, fulgerul are efectul unei dizolvări a figurii rotunde din stâncă, deci a unui fel de eliberare. Dar aşa cum magicianul este înlocuit de fulger, la fel este înlocuită analizanda de către sferă. Inconştientul i-a prezentat astfel idei care arată că fără a fi implicată conştiinţa se gândeşte mai departe şi astfel situaţia iniţială este esenţial modificată. Tot lipsa ei de putinţă a dus la acest rezultat. Înainte de a găsi această soluţie, a făcut două încercări de a reprezenta actul de eliberare prin figuri umane, ceea ce însă nu i-a reuşit deloc. Ea a trecut cu vederea că deja situaţia iniţială, captivitatea în piatră, era iraţională şi simbolică şi de aceea nu putea fi rezolvată în mod raţional. Aceasta trebuia să se întâmple printr-un proces la fel de iraţional. Am sfătuit-o ca în cazul în care nu-şi putea îndeplini intenţia de a desena figuri umane să folosească hieroglife. Atunci ea a zis că şi-a dat brusc seama că sfera este un „simbol" potrivit pentru individul uman. Faptul că a fost vorba de o intuiţie demonstrează că nu conştiinţa ei a realizat această tipizare, ci mai degrabă inconştientul, căci intuiţia „se iveşte" *sua sponte*. Trebuie subliniat că ea se reprezintă doar pe ea însăşi ca sferă, dar nu şi pe mine. Eu sunt

43 Cartea este amintită (pentru prima oară?) la MICHAEL MAIER, l.c.

44 Şi □, o cuaternitate pură.

45 Τάρταρος este înţeles onomatopeic ca βόρβορος, βάρβαρος, şi anume exprimând spaima. Τάργανον înseamnă oţet, vin putrezit. Este derivat din ταράσσο a învârti, a încurca, a speria (τάραγμα, nelinişte, confuzie) şi din τάρβος, teamă.

reprezentat doar de fulger, deci doar funcțional, adică eu însemn pentru ea doar cauza „declanșatoare". Ca magician am apărut în mod potrivit în rolul lui Hermes Kyllenios, despre care *Odiseea* (XXIV, 2 și urm.) spune:

> Dar Hermes, Kyllenianul, a invocat sufletele
> Celor liberi și ține în mâini frumoasa
> Baghetă, din aur, cu care ochii muritori
> Îi închide, pe care vrea, iar pe cei adormiți îi trezește.

Hermes este ψυχῶν αἴτιος, „cauza sufletelor"[46]. El este și conducătorul viselor (ἡγήτωρ ὀνείρων)[47]. Pentru imaginile care urmează este deosebit de important că lui Hermes i se atribuie cifra patru. Martianus Cappella spune: „Numerus quadratus ipsi Cyllenio deputatur, quod quadratus deus solus habeatur."[48]

Forma pe care a luat-o imaginea nu era binevenită necondiționat pentru conștiință. Doamna X a descoperit însă din fericire în timpul pictatului că doi factori participau la aceasta, și anume — conform propriilor cuvinte — rațiunea și ochii. Rațiunea voia ca imaginea să fie așa cum ar fi trebuit să fie conform presupunerilor sale; ochii, dimpotrivă, țineau la viziunea lor și au constrâns-o astfel încât imaginea a ieșit corespunzător realității și nu așteptării raționale. Rațiunea avea în intenție o scenă diurnă, în care strălucirea soarelui topește sfera, dar ochiul a preferat o imagine nocturnă și „un fulger zdrobitor, periculos". Această intuiție a ajutat-o să recunoască rezultatul adevărat al eforturilor ei și să presupună astfel că într-adevăr era vorba de un proces obiectiv și impersonal și nu de o relație personală.

Unei concepții personaliste a procesualității psihice, cum e cea al lui Freud, de exemplu, nu i-ar fi ușor să vadă în acest rezultat altceva decât o refulare elaborată. Dar dacă aici ar fi refulat ceva, nu putem face conștiința răspunzătoare pentru aceasta, căci aceasta ar prefera necondiționat ca mult mai interesant un imbroglio personal. Refularea trebuie să fi fost efectuată de către inconștientul însuși. Să ne gândim ce

46 Hippolytos, *Elenchos*, V, 7, 30, p. 86.
47 Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, p. 29.
48 L.c., p. 30.

înseamnă asta: pulsiunea, puterea originară a inconştientului, este reprimată sau încovoiată tocmai de către acest inconştient! Ar fi într-adevăr o necesitate să vorbim în acest caz de „refulare", din moment ce inconştientul renunţă la ţelul său, care nu e numai de a împerechea două *animalia*, ci de a lăsa un individ să devină. În acest scop totalitatea — adică rotundul — este subliniată ca întruchipare a personalităţii, iar eu sunt redus la fragmentul unei secunde, care este durata unui fulger.

Despre fulger, analizandei i-a venit ideea că reprezintă intuiţia, presupunere care nu poate fi înlăturată în măsura în care aceasta are loc „asemenea fulgerului". Astfel există destule motive pentru presupunerea că doamna X era de tipul senzaţie. Ea însăşi se considera ca atare. Funcţia „inferioară" ar fi în acest caz intuiţia. Ca atare, semnificaţia ei ar fi de funcţie rezolvatoare sau „salvatoare". Conform experienţei, ea este mereu funcţia opusă compensatorie, complementară şi oscilantă a funcţiei principale.[49] Particularitatea mea psihică face ca eu să apar în această relaţie ca un potrivit purtător al proiecţiei. Funcţia inferioară este cea de care se face cel mai puţin uz în mod conştient. Acesta este motivul nediferenţierii, dar şi al prospeţimii şi al lipsei sale de uzură. Ea nu stă la dispoziţia conştiinţei şi chiar după o folosinţă îndelungată nu îşi pierde autonomia şi spontaneitatea decât în anumite condiţii. Rolul ei este de aceea cel de *deus ex machina*. Ea nu depinde de eu, ci de sine. De aceea ea loveşte ocazional şi neaşteptat conştiinţa, cu consecinţe devastatoare, ca un fulger. Ea dă la o parte eul şi face loc unui factor supraordonat acestuia, şi anume întregul omului, care constă din conştient şi inconştient şi de aceea se întinde nedeterminat de mult peste eu. Acest sine a fost mereu prezent[50], dar dormea, ca „un fulger în piatră" (NIETZSCHE)[51]. Este într-adevăr secretul „pietrei", al lui *lapis philosophorum*, în măsura în care aceasta reprezintă *materia prima*. În piatră doarme spiritul Mercurius, „cercul lunii", „rotundul şi pătratul"[52], homunculusul (ἀπϑρωπάριον), piticul şi în acelaşi timp An-

49 Perechile funcţionale sunt gândire-simţire, senzaţie-intuiţie. Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen.

50 În acest sens *Psychologie und Alchemie* (paragr. 329), unde demonstrez prezenţa aprioricǎ a simbolului mandalei.

51 Mai multe în: *Psychologie und Alchemie* (paragr. 406).

52 PREISENDANZ, *Papyri Graecae magicae* II, p. 139.

thropos[53], pe care alchimia îl simbolizează și ca faimosul ei *lapis philosophorum*.[54]

Toate aceste idei și concluzii erau desigur inconștiente analizandei mele, iar mie însumi îmi erau cunoscute numai atât încât reușeam să recunosc în cerc așa-numita mandala[55], care exprimă psihologic totalitatea sinelui. În aceste condiții chiar și o contaminare neintenționată cu idei alchimice era în întregime exclusă. Imaginile sunt de aceea creații genuine ale inconștientului în părțile lor esențiale; în cele neesențiale (motive peisajistice) provin din conținuturi conștiente.

Deși sfera cu punctul ei central care luminează în roșu și fulgerul azuriu joacă rolul principal, nu trebuie trecut cu vederea că alături sunt indicate și mai multe ouă sau sfere. Dacă sfera semnifică sinele analizandei, trebuie în mod necesar să extrapolăm aceeași interpretare și asupra celorlalte sfere. De aceea trebuie să amintesc că doamna X avea prietene cu care a legat o prietenie de o viață, formând o comunitate de interese spirituale. Ca o comunitate de destin, toate trei își au rădăcinile în același „pământ", adică în inconștientul colectiv, care este unul și același pentru toate. Din acest motiv imaginea a doua are un caracter nocturn atât de accentuat, intenționat de către inconștient și orientat împotriva conștiinței. De asemenea, este de amintit faptul că piramidele ascuțite din prima imagine se regăsesc și în a doua. În imaginea a doua vârfurile lor sunt aurite de fulger, ceea ce le scoate în evidență. Le-aș interpreta ca „ceea ce iese înainte", adică drept conținuturi ale inconștientului care tind în sus către lumina conștiinței, așa cum pare să fie cazul cu multe conținuturi ale inconștientului colectiv.[56] Spre deosebire de prima imagine, în a doua apar culori mai vii, și anume roșul și auriul. Auriul exprimă lumina solară, ba chiar divinitatea. De aceea este un sinonim pentru *lapis philosophorum*, și anume ca *aurum philosophicum* sau *aurum potabile* sau *aurum vitreum*.[57]

53 *Der Geist Mercurius* (paragr. 267 și urm.).

54 *Psychologie und Alchemie*, cap. III, 5.

55 Wilhelm și Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*.

56 Se vorbește mult și cu o anumită îndreptățire de rezistența pe care inconștientul o opune conștientizării. Dar trebuie subliniat, în schimb, că inconștientul are o anumită înclinație către conștiință, ceea ce înseamnă un impuls către conștientizare.

57 Aur și sticlă de aur filosofice și care pot fi băute (referitor la *Apocalipsa* 12, 21).

Cum am subliniat deja, pe atunci nu eram în stare să-i spun ceva doamnei X despre aceste idei, din simplul motiv că eu însumi nu le ştiam încă. Mă simt nevoit să amintesc încă o dată această situaţie, pentru că imaginea a treia care urmează aduce un motiv care indică neîndoielnic alchimia şi mie mi-a dat impulsul definitiv de a studia operele clasice ale vechilor adepţi.

Imaginea 3

Imaginea, care a apărut la fel de spontan ca şi primele două, se deosebeşte mai ales prin culori luminoase. În spaţiul plin de nori pluteşte liberă o sferă albastru închis cu marginea roşie ca vinul. Centrul ei este înconjurat de o bandă vălurită, argintie, care ţine sfera în echilibru prin „forţe egale şi opuse", aşa cum a explicat analizanda. În dreapta sus deasupra sferei pluteşte un şarpe auriu, care e îndreptat cu capul către sferă, o evidentă dezvoltare ulterioară a fulgerului auriu din imaginea 2. Ea a desenat şarpele mai târziu, pe baza anumitor „consideraţii". Toată această imagine este „a planet in the making"[58]. În mijlocul benzii argintii se află numărul 12. Banda este gândită ca fiind într-o mişcare rapidă de oscilaţie, de aici motivul valului. Este ca o centură oscilatorie, care menţine sfera în plutire. Doamna X o aseamănă inelului lui Saturn. Dar spre deosebire de acesta, care a luat naştere din sateliţi descompuşi, el ar fi mai degrabă originea lunilor care vor lua naştere în viitor, aşa cum e cazul lui Jupiter. Liniile negre din banda argintie sunt desemnate de ea ca „linii de forţă", care indică mişcarea aceleiaşi. Am făcut aici, întrebător, obsevaţia: „Deci oscilaţiile benzii menţin sfera în plutire?" „Fireşte", a spus ea, „sunt oscilaţiile lui Mercur, solul zeilor. Argintul este argintul viu (*mercury*!)." Ea a continuat imediat: „Mercurius, adică Hermes, este *nous*-ul, spiritul sau raţiunea, şi acesta este *animusul*, care aici este în afară în loc de înăuntru. El este ca un văl care ascunde adevărata personalitate."[59] Vom lăsa această ob-

58 O planetă în devenire.

59 Doamna X se referă aici la prezentările mele din: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, care îi erau cunoscute din ediţia mai timpurie *Collected Papers on Analytical Psychology*.

servaţie ulterioară de o parte şi ne vom îndrepta mai întâi asupra contextului care, spre deosebire de cele două imagini precedente, este deosebit de bogat aici.

În timp ce doamna X picta această imagine, a simţit că două vise anterioare se amestecau în viziune. Erau cele două „mari" vise ale vieţii ei. Atributul „mare" îl cunoştea din povestirile mele despre viaţa onirică a primitivilor africani pe care i-am vizitat. El a devenit un fel de „colloquial term" în desemnarea viselor arhetipale, care după cum se ştie posedă o numinozitate deosebită. În acest sens este el folosit de visătoare. Sub narcoză a visat următoarele: *A văzut o sferă gri a lumii. O bandă argintie se rotea în jurul ecuatorului ei şi alcătuia, corespunzător fazelor de oscilaţie, zone de condensare şi de subţiere. În locurile de condensare au apărut numere de la 1 până la 3; dar exista tendinţa ca ele să ajungă până la 12.* Aceste numere însemnau „puncte nodale" sau „personalităţi mari", care au jucat în decursul istoriei un rol. „Numărul 12 semnifica cel mai important (încă viitor) punct nodal sau «om mare», pentru că desemna punctul culminant al procesului de evoluţie." (Acestea sunt propriile ei cuvinte.)

Celălalt vis care s-a amestecat cu el a avut loc cu un an înainte faţă cel precedent: *Ea a văzut un şarpe auriu pe cer. Acesta cerea ca victimă dintr-o mare mulţime de oameni un tânăr, care s-a supus acestei cereri cu tristeţe.* Visul s-a repetat după scurt timp: *Şarpele a ales-o de această dată pe visătoare. Mulţimea adunată o privea cu milă, dar ea şi-a asumat „mândră" destinul.*

Ea s-a născut, aşa cum spune, pe la miezul nopţii, şi anume atât de puţin după acesta, încât s-a iscat îndoiala dacă a văzut lumina lumii pe 28 sau pe 29. Tatăl său obişnuia să glumească: ea este înaintea timpului său, căci a venit pe lume chiar la începutul unei noi zile, şi anume atât de pe muchie de cuţit încât mai că s-a crezut că s-a născut totuşi „în al doisprezecelea ceas". Numărul 12 însemna pentru ea, aşa cum a spus, punctul culminant al vieţii, pe care l-a atins abia acum. Ea resimţea „eliberarea" ca pe punctul de apogeu al vieţii ei. Este într-adevăr o oră de naştere, dar nu visătoarea s-a născut atunci, ci *sinele*. Această deosebire trebuie menţionată.

Contextul celei de-a treia imagini reprezentat aici are nevoie de un comentariu. Trebuie subliniat mai ales că analizanda resimte momen-

tul acestei imagini ca „punct maxim" al vieţii ei şi îl şi desemnează astfel. Mai mult, în această imagine s-au condensat două vise „mari", ceea ce măreşte, dacă mai e posibil, importanţa acesteia. Sfera din imaginea 2 s-a ridicat acum într-o atmosferă mai luminoasă, pe cer. Întunericul nocturn al pământului a dispărut. Creşterea luminii indică o conştientizare: eliberarea a devenit realitate, integrată de conştiinţă. Analizanda a înţeles că sfera plutitoare reprezintă „adevărata personalitate" (*the true personality*). Dar rămâne încă obscur cum îşi închipuie relaţia „adevăratei personalităţi" cu eul. Termenul ales de ea coincide în mod remarcabil cu chinezescul chên-jen, „omul adevărat" sau „complet". Acesta la rândul său e înrudit cu „homo quadratus"[60] al alchimiei[61]. Aşa cum am subliniat deja în analiza celei de-a doua imagini, acel *rotundum* din alchimie este identic cu Mercurius, „rotundul şi pătratul"[62]. Aici devine evidentă *in concreto* în mod special relaţia cu Mercurius, şi anume datorită reprezentării mijlocite a lui Mercur înaripat care, după cum se vede, intră în imagine datorită meritelor proprii şi nu dintr-o necunoaştere a scrierilor lui Böhme.[63]

La alchimişti, procesul de individuaţie reprezentat ca *opus* trece drept o analogie a creaţiei lumii, iar *opus*-ul însuşi trece drept o creaţie a operei creatoare divine. „Omul" este văzut ca un microcosmos, ca un corespondent complet al lumii în mic. În cazul nostru găsim ce corespunde cosmosului în om şi ce fel de proces de devenire este pus în paralel cu creaţia lumii şi formarea corpurilor rotunde cereşti: este *naşterea sinelui*, în care acesta apare ca microcosmos.[64] Nu omul em-

60 În acest sens este folosită şi expresia „square" în engleza modernă.

61 „quadrata figura" care apare în centrul mandalei alchimice ca simbol al lui lapis, al cărei mijloc este Mercurius, este desemnată ca „mijlocitor (mediator), care aduce pacea între duşmani". (*Hermetis Trismegisti Tractatus aureus cum scholiis*, în: *Theatrum chemicum*, 1613, IV, p. 691)

62 Într-o invocaţie către Hermes. Vezi Preisendanz, l.c. II, p. 139. Mai mult în: *Psychologie und Alchemie* (paragr. 172 şi figura 214) prezintă o repetare a „quadrangulum secretum sapientum" din *Hermetis Trismegisti Tractatus aureus* în: *Bibl. chem. curiosa* I. p. 408 b. Vezi şi *Der Geist Mercurius* (paragr. 273 şi urm.).

63 O altă origine a lui „mercury" n-am putut găsi în ciuda eforturilor. Desigur că nu e exclusă criptomnezia. Având în vedere determinarea reprezentării şi extraordinara coincidenţă a apariţiei ei (cf. Böhme), înclin către ipoteza din urmă, care nu elimină arhetipul, ci tocmai că îl presupune.

64 Cf. în acest sens „naşterea interioară a sufletului" la Böhme.

piric realizează *correspondentia* cu lumea, așa cum gândea Evul Mediu, ci mai degrabă totalitatea de nedescris a omului sufletesc sau spiritual, care nu poate fi descris, deoarece este alcătuit atât din conștiință, cât și din cuprinderea nedeterminată a inconștientului.[65] Desemnarea de microcosmos lasă să se vadă că ia naștere o bănuială generală (și la analizanda mea) că omul „întreg“ ar fi la fel de cuprinzător ca și lumea, ca Anthropos. Analogia cosmică apare deja în visul mult mai timpuriu al narcozei, care conține de asemenea problema personalității: punctele nodale ale oscilațiilor sunt „personalități mari“ de o semnificație istorică. Deja în anul 1916 am observat la o analizandă un proces de individuație asemănător, ilustrat de imagini. Era vorba, de asemenea, de o creație a lumii, care a fost reprezentată după cum urmează (fig. 2):

Dintr-un început nerecognoscibil cad trei picături, care se separă în patru linii[66], respectiv două perechi de linii. Acestea se mișcă și descriu patru drumuri care mai întâi se despart, apoi se unifică periodic într-un punct nodal și reprezintă un sistem oscilatoriu. Punctele nodale semnifică „mari personalități și fondatori de religii“, așa cum mi-a comunicat și analizanda mea de atunci. Se pare că este vorba de aceeași reprezentare, care poate fi desemnată ca arhetipală în măsura în care sunt prezente idei generale despre perioade ale lumii, tranziții critice, zei și semizei, care personifică eonii. Inconștientul produce imaginile sale desigur nu prin gândire, ci din înclinația, prezentă pretutindeni, a sistemului omenesc către asemenea reprezentări, cum sunt perioadele lumii, yuga și avatarurile hinduismului și lunile platonice ale astrologiei cu zeii tauri și berbeci și „marele“ pește[67] al eonului creștin.

Faptul că punctele nodale din imaginea analizandei noastre conțin sau semnifică numere este dovada unei mistici inconștiente a numerelor, care nu poate fi descifrată ușor. Din câte văd, în această fenomenologie există două trepte; prima ajunge până la trei, cealaltă până la doisprezece. Sunt amintite deci două numere, trei și doisprezece. Doisprezece este de patru ori trei. Bănuiesc că întâlnim aici *axioma Mariei*, și anume dile-

65 Acest *homo interior* sau *altus* (om interior sau înalt) era Mercurius sau cel puțin reieșea din acesta. Cf. *Der Geist Mercurius* (paragr. 284 și urm.).

66 Liniile indică cele patru culori clasice.

67 Peștele „uriaș“ din inscripția Aberkios (circa 200) (cf. *Aion*, paragr. 127).

ma deosebită a lui trei și patru[68], despre care am vorbit de mai multe ori[69], căci joacă un rol important în alchimie. Aș îndrăzni aici presupunerea că este vorba de o tetramerie (ca în alchimia greacă), de un proces de transformare împărțit în patru faze de trei[70], analog celor 12 transformări ale zodiacului și împărțirii acestuia în patru. Numărul 12, așa cum se întâmplă nu rareori, nu are doar o semnificație individuală (ca în cazul de față ca zi de naștere), ci și o semnificație condiționată temporal, căci eonul contemporan al peștelui se apropie de sfârșitul critic și reprezintă în același timp a douăsprezecea casă a zodiacului. Aici trebuie să ne gândim la reprezentări gnostice asemănătoare, ca de exemplu la gnoza lui JUSTINUS: „Tatăl“ (Elohim) procreează cu Edem, care era jumătate femeie, jumătate șarpe, 12 îngeri paterni, și ea concepe în afară de aceștia 12 materni, care — din punct de vedere psihologic — reprezintă umbrele celor 12 paterni. Îngerii materni se împart în patru categorii (μέρη) de câte trei, care corespund celor patru râuri ale paradisului. Îngerii se mișcă în cerc ca și cum ar dansa (ἐν χόρῳ κυκλικῷ)[71]. Aceste lucruri aparent disparate pot fi puse într-o legătură ipotetică unele cu altele căci reies dintr-o rădăcină comună, și anume din inconștientul colectiv.

Mercurius este în cazul nostru o centură care înconjoară lumea, care altfel este de obicei reprezentată de șarpe.[72] Mercurius este un *ser-*

68 Cf. în acest sens FROBENIUS, *Schicksalskunde*, pp. 119 și urm. Interpretările mi se par ce-i drept îndoielnice în diferite privințe.

69 Psychologie und Alchemie (paragr. 204) și *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* (paragr. 425 și 430 în acest volum).

70 *Psychologie und Alchemie*, la „Împărțire în patru“ (Index).

71 HIPPOLYTOS, *Elenchos*, V, 26, 1 și urm., p. 126.

72 Cf. în acest sens διήγησις... περὶ ποικίλης καὶ πολυμόρφου σφαίρας (relatare... despre o sferă multicoloră și cu multe forme) din Codex Vaticanus 190 (citată de CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I, p. 35), în care se spune: ἔπλασεν ὁ πάνσοφος ϑεὸς δράκοντα πάνυ μέγαν κατὰ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάϑος, ζοφοειδῆ ἔχοντα κεφαλὴν, τὸν λεγόμενον ἀναβιβάζοντα, εἰς ἀνατολὴν καὶ τὴν οὐρὰν αὐτοῦ, τὸν λεγόμενον καταβιβάζοντα εἰς δύσιν. Despre dragon textul spune mai departe: Τότε πάνσοφρς δημιουργὸς ἄκρῳ νεύματι ἐκίνησε τὸν μέγαν δράκοντα σὺν τῳ κεκοσμημένῳ στεφάνῳ, λέγω δὴ τὰ ιβ ζῴδια, βαστάζοντα ἐπὶ τοῦ νώτου αὐτοῦ. [Dumnezeu atoateștiutor a creat un dragon îngrozitor și mare, uriaș în lungime, lățime și adâncime, care avea capul întunecat, așa-numitul cel care răsare (scl. nod al lunii) cărte Răsărit, iar coada, așa-numita cea care coboară, către Apus... Atunci demiurgul atoateînțelept, prin ordinul său, a pus în mișcare dragonul impre-

pens sau un *draco* în alchimie („serpens mercurialis"). În mod special însă, acest simbol se găsește la o anumită depărtare de sferă și se îndreaptă spre ea ca și cum ar amenința-o. Sfera plutește datorită unor forțe egale, dar opuse. Acestea sunt reprezentate sau legate de argintul viu. După o concepție mai veche, Mercurius este duplex, adică este antagonic în el însuși.[73] Mercurius, respectiv Hermes, este un vrăjitor și un zeu al vrăjitorilor. Ca Hermes Trismegistos este arhitatăl alchimiei. Bastonul său fermecat, *caduceus*, este încolăcit de doi șerpi. Același atribut îl desemnează și pe Asklepios, zeul medicilor.[74] Arhetipul acestor reprezentări a fost proiectat de analizandă asupra mea, chiar înainte ca analiza să înceapă.

Imaginea originară, care stă la baza sferei înconjurate de argintul viu, este cea a unui cosonos orfic în jurul căruia se încolăcește un șarpe.[75] În cazul nostru însă, simbolul șarpelui al lui Mercurius este înlocuit printr-un fel de reprezentare pseudofizică, și anume printr-un câmp de molecule de argint viu care oscilează. Acest lucru arată ca o voalare intelectuală a adevăratei stări de fapt, și anume că sinele, respectiv simbolul acestuia, este îmbrățișat de *serpens mercurialis*. Așa cum observă în mod corect analizanda, „adevărata personalitate" este astfel mascată. Aceasta ar fi asemănătoare unei Eve îmbrățișate de șarpele paradisului. Pentru a împiedica acest aspect, Mercurius s-a scindat, după modelul străvechi, în două forme diferite, în *mercurius crudus* sau *vulgi* (argintul viu crud sau obișnuit) și *Mercurius philosophorum* (*spiritus mercurialis* sau spiritul Mercurius, Hermes-Nous), care plutește inac-

una cu coroana ornamentată, deci imaginile celor 12 semne zodiacale, pe care le purta pe spate.] Eisler (*Weltenmantel und Himmelszelt*, p. 389) pune în legătură acest șarpe zodiacal cu Leviathanul. Dragonul ca simbol al anului, vezi: *Mythographus Vaticanus* III, p. 162. O legătură asemănătoare se găsește în: Horus Apollo, *Selecta hieroglyphica*, 2, p. 9: „Insuper ut serpens quotannis pelle ac senio simul exuitur: sic et annuum spatium, quod mundi circumactu producitur, immutatione facta renovatur, ac veluti reiuvenescit." (Așa cum șarpele își înnoiește în fiecare an pielea și vârsta, la fel se înnoiește și întinerește și cursul anual, care e creat de învârtirea cosmosului, transformându-se.)

73 *Der Geist Mercurius* (paragr. 267 și urm.).

74 Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*.

75 Vishnu este desemnat ca dāmodara, ca „cel legat cu o frânghie împrejurul corpului". Nu sunt sigur că acest simbol este luat aici în considerare; îl amintesc numai de dragul completitudinii.

tiv pe cer ca fulger auriu, respectiv Nous-şarpe. În oscilaţia benzii de argint viu putem bănui o anumită emoţie, aşa cum exprimă şi aşteptarea tensionată: „Hangen und Bangen in schwebender Pein[76]!" Argintul viu înseamnă pentru alchimist apariţia concretă, materială a lui *Spiritus Mercurii*, aşa cum apare în mandala amintită mai sus din scoliile la *Tractatus aureus*: punctul din mijloc este Mercurius, iar pătratul dimprejur îl reprezintă pe Mercurius împărţit în patru (elemente). El este *anima mundi*, care este înăuntru şi în acelaşi timp învăluie lumea, asemănătoare lui Atman în reprezentarea *Upanişadelor*. Aşa cum argintul viu este o materializare a lui Mercur, şi aurul reprezintă o materializare a soarelui în pământ.[77]

Un fapt de care nu ne putem minuna de ajuns este cel că alchimia din toate timpurile şi locurile a pus în legătură reprezentarea acelui *lapis* sau *minera* (mineral) cu ideea lui *homo altus* sau *maximus*, adică Anthropos[78]. Dar şi aici trebuie să ne mirăm că reprezentarea pietrei rotunde, întunecate, desprinse din stâncă reprezintă tocmai o asemenea idee abstractă cum este cea de totalitate psihică a omului. Pământul şi mai ales piatra grea, rece este chintesenţa substanţialităţii, ca şi argintul viu metalic, care înseamnă, după părerea analizandei, *animusul* (= mens, nous). Pentru ideea de sine şi de *animus* ne-am aştepta la simboluri mai degrabă pneumatice, deci imagini de fum şi vânt. Vechea formulă λίκος οὐ λίκος (lapis non lapis, piatră şi nu e piatră) exprimă această dilemă: este vorba de o *complexio oppositorum*, asemănătoare naturii luminii, care se comportă uneori ca fiind corpusculară, alteori ca fiind ondulatorie, deci care în sine este de ambele feluri. Ceva asemănător trebuie să bănuim şi în cazul acestor enunţuri greu de explicat, paradoxale, ale inconştientului. Asemenea enunţuri nu sunt invenţiile unei conştiinţe, ci manifestări spontane ale unui psihic care nu este controlat de conştiinţă şi se pare că posedă libertatea de a exprima puncte de vedere care nu iau în considerare deloc intenţiile conştiinţei. Duplicitatea lui Mercurius, pe de o parte natura sa metalică, pe de altă parte cea pneumatică, e paralelă cu simbolizarea ideii înalt spiritua-

76 Goethe, *Egmont*, actul 3. Original: „Langen und Bangen".
77 Maier, *De circulo physico quadrato*, caput I, pp. 11 şi urm.
78 În alchimia medievală acesta e Cristos. Vezi *Psychologie und Alchemie*, III, cap. 5.

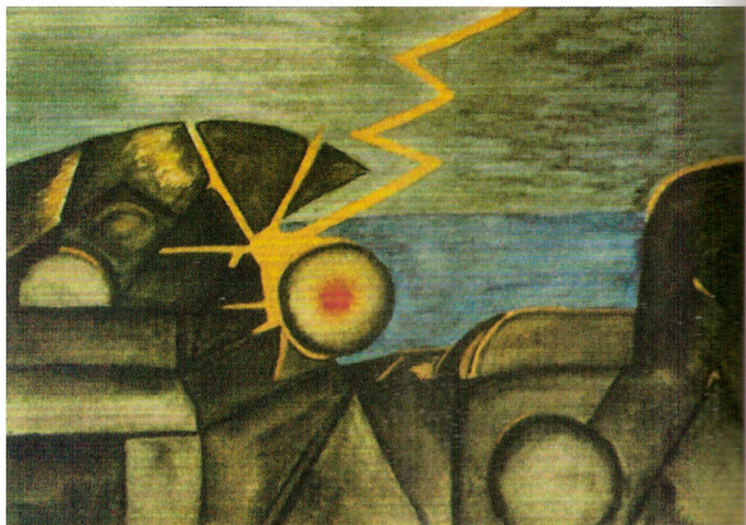
le de Anthropos printr-o ființă corporală, ba chiar metalică (*aurum*!). Din manifestări de acest fel nu se poate trage altă concluzie decât că inconștientul are tendința de a considera spiritul și materia nu doar ca echivalente, ci chiar ca identice; aceasta în opoziție flagrantă cu unilateralitățile intelectuale ale conștiinței, care ar dori să spiritualizeze materia și să materializeze spiritul. Faptul că lapisul, adică în cazul nostru sfera plutitoare, posedă o semnificație dublă, reiese din circumstanța că este desemnată prin două culori simbolice: roșul semnifică sângele și afectivitatea, și anume reacția fiziologică ce leagă spiritul și corpul, iar albastrul procesul spiritual (mens sau νοῦς). Această dualitate amintește de dualitatea alchimică *corpus* și *spiritus*, legate printr-un terț, și anume prin anima ca „ligamentum corporis et spiritus". Un „albastru adânc" amestecat cu verde reprezintă la BÖHME „libertatea", adică împărăția divină interioară a unui suflet renăscut. Roșul duce către regiunea de foc și către „prăpastie", care formează periferia mandalelor lui BÖHME.

Imaginea 4

Imaginea care urmează descrie o modificare remarcabilă: sfera s-a despărțit în mod evident în coajă și miez. Coaja a luat un colorit de carne. Miezul roșu destul de nebulos la început din imaginea 2 prezintă acum un interior diferențiat cu un deosebit caracter triadic. „Liniile de forță" care la origine aparțineau benzii de argint viu traversează acum întregul nucleu; ceea ce indică faptul că emoția, tulburarea nu mai este doar exterioară, ci a cuprins deja ce e mai intim. „O enormă activitate internă a început astfel", spune analizanda. Forma triadică este un organ feminin stilizat ca o plantă în actul fecundării: spermatozoonul sparge învelișul miezului. Rolul său este jucat de *serpens mercurialis*: șarpele este negru, întunecat, htonic, un Hermes καταχθόνιος și ἰθυφαλλικός (subpământean și falic); dar el are aripile aurii ale lui Mercur și posedă deci natura lui pneumatică. În mod corespunzător, și alchimiștii și-au reprezentat pe Mercurius dual ca *serpens alatus* (șarpe înaripat) și *sine alis* (fără aripi), primul șarpe fiind feminin, iar al doilea masculin.



Imaginea 1



Imaginea 2



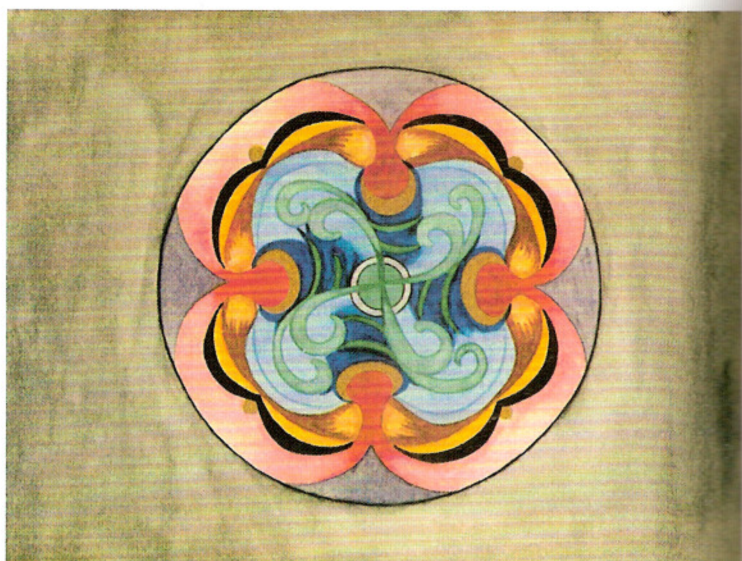
Imaginea 3



Imaginea 4



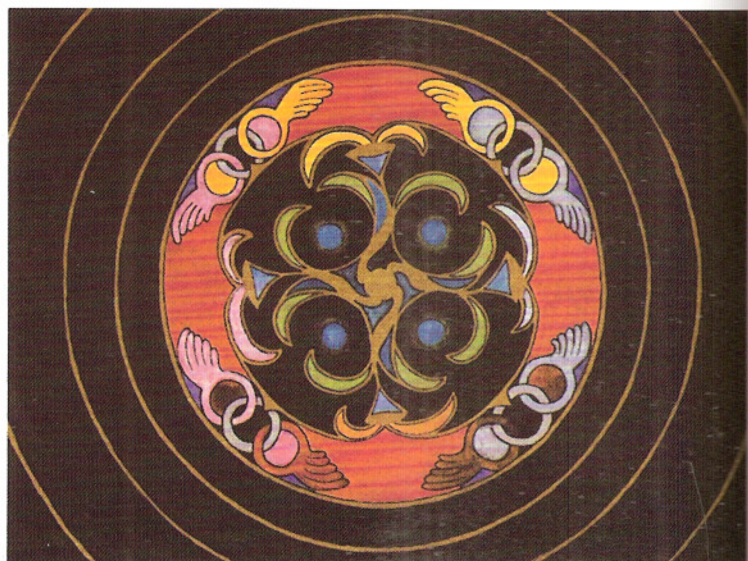
Imaginea 5



Imaginea 6



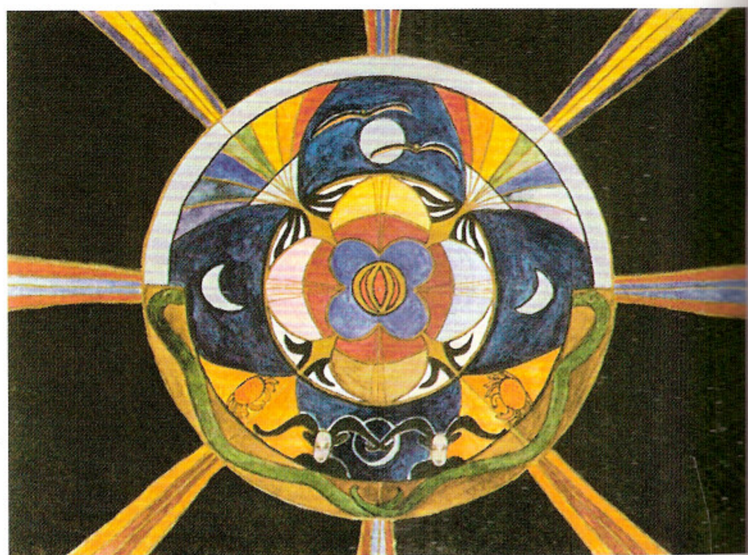
Imaginea 7



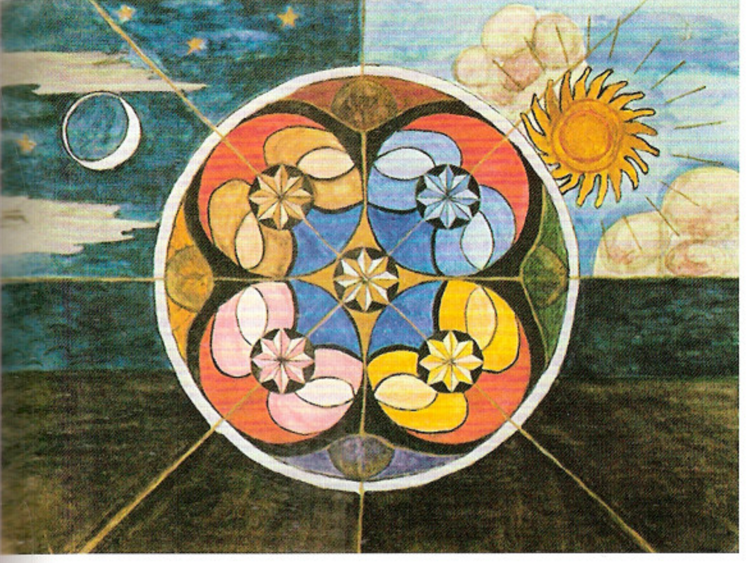
Imaginea 8



Imaginea 9



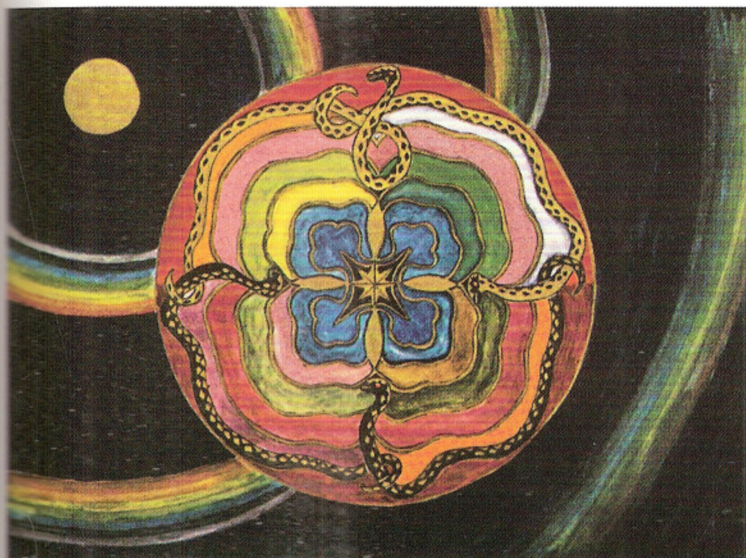
Imaginea 10



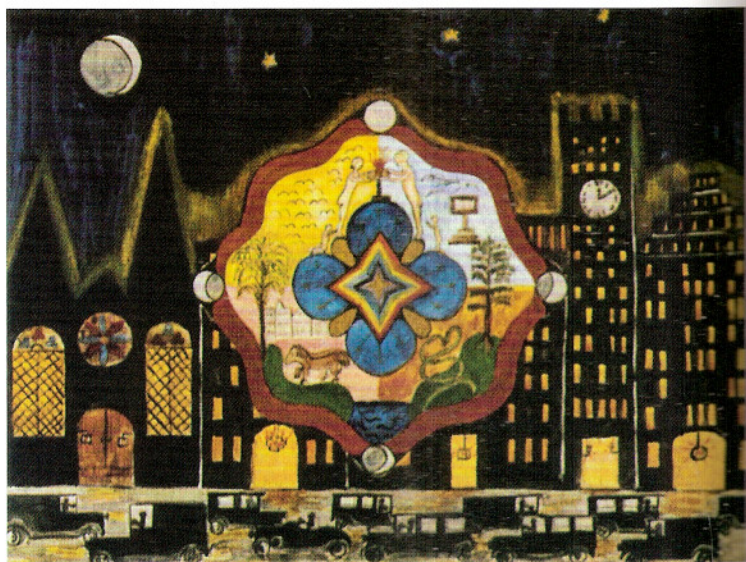
Imaginea 11



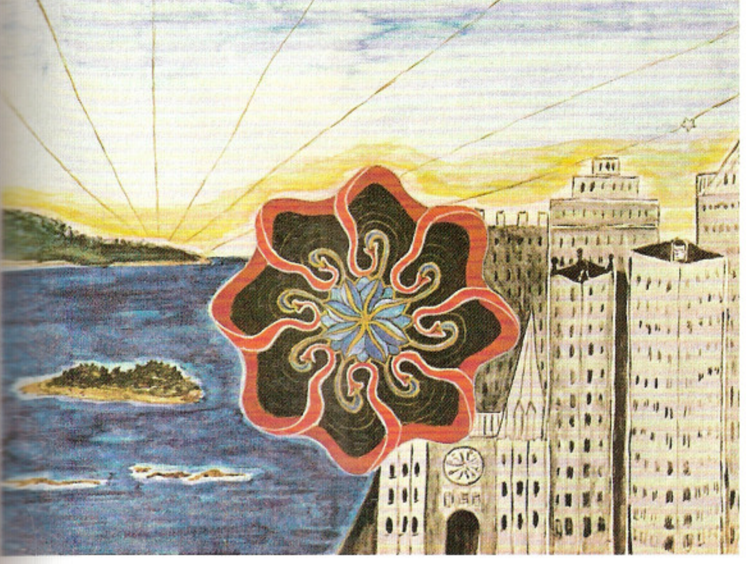
Imaginea 12



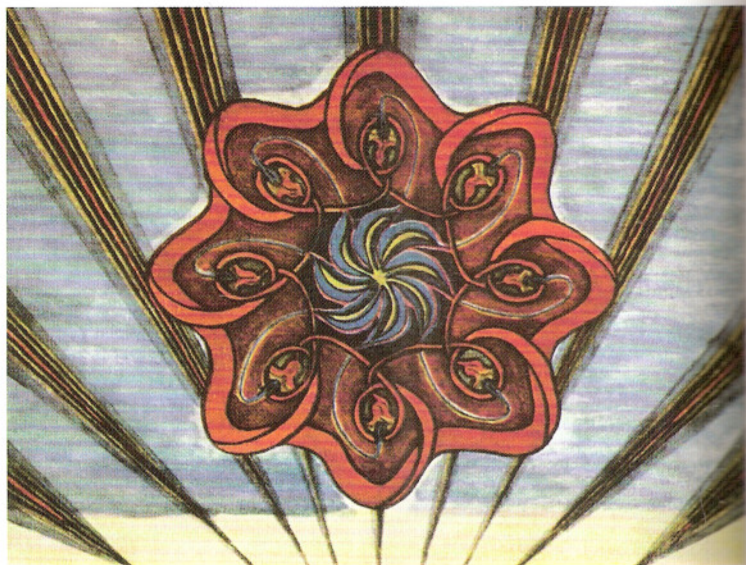
Imaginea 13



Imaginea 14



Imaginea 15



Imaginea 16



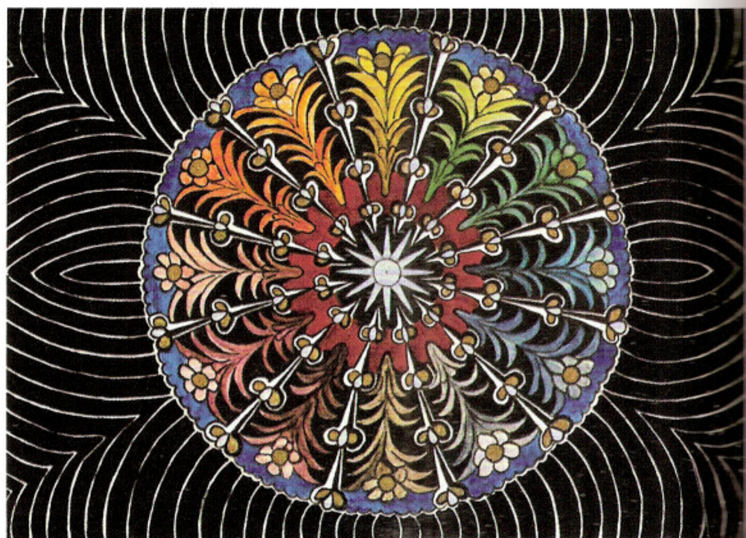
Imaginea 17



Imaginea 18



Imaginea 19



Imaginea 20



Imaginea 21



Imaginea 22



Imaginea 23



Imaginea 24

Şarpele din imaginea noastră reprezintă — mai exact spus — nu atât spermatozoonul, cât mai degrabă falusul. LEONE EBREO[79] numeşte în al său *Dialoghi d'amore* planeta Mercur *membrum virile* al cerului, adică al macrocosmosului gândit ca „cel mai mare om".[80] Spermatozoonul pare să corespundă substanţei aurii, care reprezintă ectodermul miezului, în care se află şarpele.[81] Cele două petale (?) argintii reprezintă probabil vasul receptor, în care miezul soarelui (aur) se odihneşte.[82] Sub floare se află un cerc violet, care prin culoarea sa anunţă că reprezintă „natura duală", şi anume spirit şi corp (roşu şi albastru).[83] Şarpele are un halou galben deschis, prin care se exprimă natura lui numinoasă.

Cum şarpele a luat naştere din fulger, respectiv reprezintă forma lui transformată, vreau să amintesc aici un caz paralel, în care fulgerului îi revine aceeaşi funcţie iluminatoare, însufleţitoare, fertilizatoare, transformatoare, respectiv vindecătoare, ca în cazul nostru şarpelui. În imagine (fig. 3) sunt reprezentate două faze: prima este o sferă neagră, care semnifică starea depresiei celei mai profunde, iar a doua este fulgerul care loveşte această sferă. Limbajul foloseşte aceeaşi imagine: a „lovit" sau „a aprins" ceva. Diferenţa constă numai în faptul că frecvent pacientului îi apare mai întâi imaginea şi abia apoi intuiţia care îi spune: „Aceasta a lovit."

În ceea ce priveşte contextul imaginii 4, doamna X a subliniat că banda de argint viu (imaginea 3) o deranja cel mai mult. Ea simţea că

79 Opera medicului şi filosofului LEONE EBREO (născut cca. 1460, mort către 1520) a cunoscut în secolul al XVI-lea o mare răspândire şi a exercitat o influenţă considerabilă asupra contemporanilor, ca şi asupra posterităţii. Este o evoluţie a liniei neoplatoniciene schiţate de medicul şi alchimistul MARSILIUS FICINUS (1433-1499) în comentariul său la *Symposium* al lui PLATON. Numele autorului este de fapt Don JUDAH ABRABANEL din Lisabona. (Textele indică ba ABRABANEL, ba ABARBANEL.)

80 Folosesc traducerea engleză a *Dialoghi*, care a fost editată de FRIEDEBERG-SEELEY şi JEAN H. BARNES în 1973 sub titlul *The Philosophy of Love by Leone Ebreo*. Pasajul de mai sus se găseşte la pp. 92 şi 94. Sursa acestei concepţii trebuie căutată în interpretarea cabalistă a lui Jesod (*Kabbala denudata*).

81 Acest mod de exprimare pseudobiologic corespunde educaţiei ştiinţifice a analizandei.

82 Şi această reprezentare este alchimică: *synodos Lunae cum Sol*, respectiv *hieros gamos* al *coniunctio*. Mai multe în: *Die Psychologie der Übertragung*.

83 Mai mult în acest sens în: *Der Geist der Psychologie* (paragr. 498).

substanța argintie trebuie să fie „înăuntru“, iar liniile de forță negre rămâneau în urmă și ar constitui un șarpe negru. Acesta ar înconjura apoi sfera.[84] Ea percepea șarpele negru mai întâi ca „pericol îngrozitor“, ca pe ceva care ar amenința „integritatea sferei“. Acolo unde șarpele sparge învelișul miezului, ia naștere foc (= emoție). Conștiința sa (*mind*) a înțeles această flacără ca pe o reacție de apărare a sferei și, în mod corespunzător, a încercat să reprezinte atacul ca fiind respins. Însă această încercare a displăcut „ochiului“ ei; totuși mi-a adus o schiță în creion. Era evident într-o dilemă: ea nu putea accepta șarpele, căci semnificația lui sexuală stătea în fața ochilor ei mult prea clar. Eu doar am observat: „Este vorba de un proces cunoscut[85], pe care îl puteți accepta liniștită“, și i-am arătat o imagine asemănătoare din colecția mea, dar care provenea de la un bărbat, și care reprezenta o sferă plutitoare, în care intră *de dedesubt* o formă neagră, asemănătoare unui falus. Mi-a spus mai târziu: „Am înțeles brusc întregul proces într-un mod mai degrabă impersonal.“ A fost recunoașterea unei legi a vieții căreia îi este subordonată sexualitatea. „«Eul» nu era centrul ci, subordonată unei legi universale, mă roteam în jurul unui soare.“ Atunci a putut să accepte șarpele „ca pe o parte necesară a unui proces de creștere“ și astfel a terminat repede și în mod satisfăcător desenul, și numai un lucru i-a fost greu: a trebuit, așa cum a spus, să înghesuie „șarpele sus în linia de mijloc, pentru a satisface «ochiul»“. Probabil că inconștientul s-a mulțumit doar cu poziția principală de sus și în mijloc — aceasta în opoziție directă cu imaginea pe care i-am arătat-o doamnei X mai înainte. Ea provenea, cum am mai spus, de la un bărbat și prezenta simbolul negru amenințător, cum intră *de dedesubt* în mandala. Pericolul caracteristic pentru femeie din partea inconștientului vine *de sus*, din sfera „spirituală“, care este personificată tocmai prin *animus*, iar la băr-

84 Trebuie să ne gândim aici la oceanul care înconjoară lumea și la șarpele lumii ascuns în acesta, și anume Leviathanul, „draco in mari“, care, în legătură cu tradiția egipteană despre Typhon și marea care aparține acestuia, este diavolul. „Diabolus maria undique circumdat et undique pontum.“ („Diavolul înconjoară marea peste tot și oceanul din toate părțile.“) (Hieronymus, *Epistola*, 2, 4; în continuare vezi Rahner, *Antenna crucis*, II, „Marea lumii“, p. 112.)

85 Același motiv se găsește în două mandale, care au fost publicate de Esther Harding (*Das Geheimnis der Seele*, pp. 434 și 436).

86 Este Nous-ul în formă de șarpe și *serpens mercurialis* al alchimiei.

bat vine din domeniul htonic al „femeii lume", adică de la *anima* proiectată asupra lumii.

Aici trebuie să amintim din nou reprezentările asemănătoare din gnoza lui JUSTINUS: al treilea dintre îngerii paterni este Baruch. El este în acelaşi timp copacul vieţii din paradis. Lui Baruch îi corespunde pe partea maternă Naas (şarpele), care este arborele cunoaşterii (*scientia boni et mali*).[86] Cum Elohim a părăsit-o pe Edem, căci s-a retras ca a doua treime către prima treime din triada divină (care constă din „cel bun", „Tatăl" şi Edem), Edem a urmat pneuma tatălui pe care a lăsat-o în oameni, lăsând ca aceasta să fie chinuită de Naas (ἵνα πάσαις κολάσεσι κολάζῃ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἐλωεὶμ τὸ ὄν ἐν τοῖς ἀνθρώποις). Acesta a dezonorat-o pe Eva şi l-a folosit şi pe Adam pentru plăcere. Dar Edem este sufletul (ψυχή), spiritul (πνεῦμα) este Elohim. „Sufletul este orientat împotriva spiritului, iar spiritul împotriva sufletului" (κατά τῆς ψυχῆς τέτακται)[87]. Această reprezentare luminează antagonismul roşului şi albastrului din mandala noastră, ca şi atacul şarpelui, care are caracterul de cunoaştere. De aceea ne temem de cunoaşterea adevărului, în acest caz a umbrei. De aceea Baruch l-a trimis pe Isus printre oameni, pentru ca aceştia să fie conduşi către „cel bun". Acest „bun" însă este numit „Priapos"...[88] Elohim este lebăda, Edem Leda, el este aurul, ea Danae. Nu trebuie trecut cu vederea că figura şarpelui îi revine din vechime zeului revelaţiei, de exemplu lui Agathodaimon. Astfel, şi Edem ca fecioară-şarpe are o natură dublă (δίγνωμος, δίσωμος), iar figura ei devine în alchimia medievală simbolul lui Mercurius androgin.[89]

Să ne amintim că în imaginea 3 *mercurius vulgi*, şi anume obişnuitul argint viu, înconjoară sfera: aceasta înseamnă că sfera misterioasă este învăluită sau voalată de o raţiune „vulgară", crudă. Analizanda însăşi e de părere că „*animusul* maschează adevărata personalitate". De aceea nu greşim când presupunem că o concepţie despre lume banală,

87 HIPPOLYTOS, *Elenchos*, V, 26, 21 şi 25, p. 129 şi urm.. Această poveste despre Adam, Eva şi şarpele s-a păstrat încă până în Evul Mediu.

88 Se pare că pe baza unui joc de cuvinte Πρίαπος şi ἐπριοποίησε τὰ πάντα (toate creează). (*Elenchos*, V, 26, 33, p. 132)

89 Vezi imaginea [Melusinei] din *Pandora* (1588) în: *Paracelsus als geistige Erscheinung* (*Paracelsica*, p. 99 şi *Gesammelte Werke* XIII).

şi anume una aşa-numită biologică, s-a înstăpânit asupra simbolului sexual şi a realizat, după modelul cunoscut, o concretizare a acestuia. O greşeală scuzabilă! O altă concepţie, mai corectă, este cu atât mai subtilă, încât lucrurile cele mai cunoscute şi la îndemână sunt preferate spre marea satisfacţie a propriei aşteptări „rezonabile" şi în aplauzele contemporanilor, pentru a descoperi apoi fireşte că am rămas blocaţi, căci am ajuns acolo de unde plecasem în marea aventură. De aceea este clar care este scopul şarpelui itifalic: de sus vine ceea ce e aerian, intelectual, spiritual, de jos ceea ce e pasional, corporal, întunecat. Şarpele se dezvoltă ca simbol pneumatic[90], ca un *Mercurius spiritualis*, deci o cunoaştere pe care analizanda însăşi o formulează după cum urmează: eul cu a sa folosire arbitrară a sexualităţii stă sub o lege universală. De aceea în acest caz sexualitatea nu este o problemă, căci ea este subordonată unui proces de transformare superior şi conţinută de către acesta, deci în nici un caz refulată, ci numai lipsită de obiect.

Doamna X a resimţit, cum mi-a comunicat mai târziu, imaginea 4 ca fiind cea mai grea, ca şi când ar reprezenta momentul crucial al întregului proces. După părerea mea a avut dreptate, căci înlăturarea atât de clară şi nemiloasă a eului atât de iubit şi atât de important nu este deloc un lucru de nimic. Acel „a-se-lăsa" nu este degeaba *conditio sine qua non* a tuturor formelor de evoluţie sufletească, fie că se numeşte meditaţie, contemplaţie, yoga sau exercitium spirituale. Dar, aşa cum arată acest caz, părăsirea eului nu reprezintă un act de voinţă şi de aceea nu e un rezultat obţinut arbitrar, ci este o întâmplare, o realizare a cărei logică internă poate fi muşamalizată doar prin autoamăgire.

În acest caz şi în acest moment a-se-putea-lăsa are o importanţă extrem de mare. Dar cum totul trece, poate să apară alt moment în care eul părăsit să trebuiască să fie pus în funcţie. A-se-lăsa îi dă inconştientului şansa mare şi necesară. Dar cum el constă din opoziţii, este zi şi noapte, luminos şi întunecat, pozitiv şi negativ, bun şi rău şi este de aceea ambivalent, se va ivi iarăşi negreşit momentul în care omul, ca şi Iov, trebuie să păstreze fidel linia, pentru a nu fi aruncat de pe şine; şi anume atunci când valul este în reflux. Dar de păstrarea ei are grijă nu-

90 În concordanţă cu concepţia antică, şi anume că şarpele ar fi „animalul spiritual" (πνευματικώτατον ζῶον), fiind de aceea şi simbolul Nous-ului şi al Mântuitorului.

mai o voinţă conştientă, adică eul. Aceasta este marea semnificaţie de neînlocuit a eului, dar care, aşa cum arată clar cazul nostru, nu e mai puţin relativă. Dar relativă este şi o realizare superioară prin integrarea inconştientului. Se adaugă ceva luminos şi ceva întunecat, iar mai multă lumină înseamnă mai multă noapte.[91] De neoprit însă este pulsiunea conştiinţei către orizonturi mai largi, care trebuie să extindă perimetrul personalităţii, pentru ca acesta să nu fie rupt.

Imaginea 5

Imaginea a luat naştere, aşa cum a spus doamna X, ca o consecinţă naturală a imaginii 4. Sfera şi şarpele s-au separat. Ultimul se scufundă şi pare să-şi fi pierdut caracteristica ameninţătoare. Însă sfera se dovedeşte într-adevăr a fi fecundată: ea nu numai că s-a mărit, dar a şi înflorit în culori vii.[92] În miez a apărut o împărţire în patru. Aceasta nu provine dintr-o consideraţie conştientă, care ar fi fost la îndemâna cuiva cu pregătire în biologie, căci împărţirea în patru a procesului sau a simbolului central exista dintotdeauna, începând cu cei patru fii ai lui Horus sau cei patru serafimi ai lui Ezechiel sau cu naşterea celor patru eoni din Metra (Uterus) însărcinată cu pneuma în gnoza Barbelo, sau cu crucea care la Böhme alcătuieşte fulgerul (= şarpe)[93], până la tetrameria lui *opus alchymicum* şi a părţilor sale componente (elemente, calităţi, grade etc.).[94] Pătrimea formează mereu o unitate; în cazul nostru este un cerc verde în centru. Cele patru elemente sunt nediferenţiate şi formează fiecare un vârtej, care apa-

91 Să se compare cu aceasta ce spune Ioan al Crucii despre „noaptea întunecată". Interpretarea sa psihologică este utilă.

92 De aici comparaţia alchimică a mandalelor cu „rosarium" (grădina de trandafiri).

93 În budism, „marii regi", *locapala* (apărătorii lumii), formează cuaternitatea. Vezi *Samyutta-Nikaya*, I, p. 367.

94 „...mystica quasi distillatione, Deus aquam hanc primordialem in quatuor partes ac regiones separavit et distinxit" (într-un fel de distilare mistică Dumnezeu a separat şi distins această apă primordială în patru părţi şi domenii) (Sendivogius, *Epistola* XIII în: *Bibl. chem. curiosa* II, p. 496). La Christianos (Berthelot, *Alch. Grecs*, VI, ix, 1, p. 393, şi x, 1, p. 394), oul, ca şi materia însăşi, constă din patru componente. (Acelaşi lucru ca citat al unui Xenocrates, l.c., VI, xv, 8, p. 414.)

rent e orientat către stânga. Nu cred că mă înșel considerând că e probabil ca orientarea către stânga să indice în general o mișcare către inconștient, iar orientarea către dreapta (în sensul acelor ceasornicului), dimpotrivă, să indice o mișcare către conștiință.[95] Prima este „sinister", ultima „dreaptă", „corectă" și „îndreptățită". În Tibet, svastica orientată către stânga trece drept un semn al religiei Bön, adică al magiei negre. Stupas și Chörtens trebuie de aceea să fie circumambulați în sensul acelor ceasului. Vârtejurile orientate către stânga pătrund în inconștient, cele orientate către dreapta se eliberează de haosul inconștient. În Tibet, svastica orientată către dreapta semnifică de aceea budismul.[96] (Vezi și fig. 4.)

Analizandei noastre procesul i-a părut a fi în primul rând o diferențiere a conștiinței. Din bagajul cunoștințelor ei psihologice, ea a interpretat cele patru elemente ca fiind cele patru forme de orientare ale conștiinței: a gândi, a simți, a senzație și a intui („a bănui"). Însă a observat că elementele sunt toate egale, în timp ce funcțiile nu sunt așa. Dar atunci ce sunt cele patru, dacă nu sunt cele patru aspecte funcționale ale conștiinței? Mă îndoiesc că cele patru au fost astfel interpretate îndeajuns. Ele par să fie mult mai mult, și aici se află adevăratul motiv pentru care nu sunt diferite, ci identice: ele nu alcătuiesc la început patru funcții *per definitionem* diferite. Dar ele pot reprezenta posibilitatea apriorică de apariție a celor patru funcții. În această imagine apare cuaternitatea, și anume numărul patru arhetipal, care e capabil de multe semnificații, așa cum dovedește istoria și cum am arătat în alt loc. Ea reprezintă conștientizarea unui conținut inconștient, de aici apariția ei frecventă în miturile cosmogonice. Nu vreau să speculez ce semnifică mai exact faptul că cele patru vârtejuri aparent sunt orien-

95 În filosofia taoistă, orientarea către dreapta are semnificația de proces vital „care cade", respectiv spiritul este sub influența sufletului *po* feminin, care încorporează yin-ul și are o natură pasională. Desemnarea sa ca *anima* (WILHELM și JUNG, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, p. 105) este corectă în sens psihologic, deși ea privește doar un singur aspect. *Po* îl împletește pe *hun*, spiritul, în procesualitatea lumii și în reproducere. Orientaea către stânga sau înapoi semnifică „mișcarea în sus" a vieții (l.c., p. 106). Are loc o „eliberare de lucrurile exterioare", și astfel spiritul câștigă supremația asupra *animei*. Această concepție coincide cu descoperirile mele, dar nu ia în considerare că cineva poate avea spiritul în afară, iar *anima* înăuntru!

96 Comunicare verbală a lui Rimpotché din Bhutya Busty (Sikkim).

tate către stânga, deşi împărţirea în patru a mandalei reprezintă tocmai o conştientizare. Nu dispun în această privinţă de suficient material. Culoarea albastră indică aerul = pneuma, iar orientarea către stânga indică o întărire a influenţei inconştiente. Probabil aceasta trebuie înţeleasă ca o compensaţie pneumatică faţă de culoarea roşie foarte accentuată, care reprezintă afectivitatea.

Mandala însăşi are culori vii, roşii, dar cele patru vârtejuri au o culoare în principal rece, verzui-albastră, care pentru analizandă înseamnă „apă". Aceasta ar putea fi în legătură cu orientarea către stânga, căci apa reprezintă un simbol preferat al inconştientului.[97] Verdele din centru are semnificaţia vieţii în sens htonic. Este „benedicta viriditas" a alchimiştilor.

Problematic în această imagine este faptul că şarpele negru se află în afara totalităţii simbolului cercului. El ar trebui, pentru a reprezenta într-adevăr totalitatea, să fie conţinut în cerc. Dar dacă ne amintim de semnificaţia amintită mai sus, nefastă, a şarpelui, atunci e de înţeles că preluarea şarpelui în simbolul totalităţii psihice prezintă anumite dificultăţi. Dacă bănuiala noastră că cele patru vârtejuri sunt orientate către stânga se confirmă, atunci s-ar dezvălui o anumită tendinţă către adâncuri şi către obscuritatea spiritului[98], cu care ar putea fi asimilat şarpele negru. El reprezintă, ca şi diavolul în teologia creştină, umbra, şi anume una care se întinde mult dincolo de elementul personal şi care de aceea poate fi asemănată cel mai bine cu un principiu, de exemplu cel al răului.[99] Umbra este cea care îl scutură pe om şi pe care timpul nostru a trebuit să o descopere într-un mod cutremurător. Rânduirea acestei umbre în cosmosul nostru nu este o treabă uşoară. Faptul că îi întoarcem spatele răului şi astfel îl putem evita aparţine unei lungi serii de naivităţi învechite. Este doar o politică a struţului, care nu impresionează deloc realitatea răului. Răul formează opoziţia necesară cu binele şi fără el nici nu ar exista un bine. Aşa că acesta nu poa-

97 Ca un fel de substanţialitate a spiritului, mai ales atunci când a devenit doctrină „tare". Amintesc aici şi de culoarea verde-albastră la BÖHME, care înseamnă „libertate".

98 Pentru natura dublă a spiritului (Mercurius duplex al alchimiei) cf. *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* (în acest volum).

99 Cf. şarpele de foc al lui Lucifer la BÖHME.

te fi scos din discuție. Rămânerea în afară a șarpelui negru exprimă poziția critică a răului în modul de a privi tradițional.[100]

Fundalul întregii imagini este luminos, în culori de pergament. Amintesc această circumstanță în mod special, pentru că următoarele imagini indică în această privință transformări caracteristice.

Imaginea 6

Fundalul acestei imagini este de un gri mohorât. Dar mandala însăși are culori vii, roșu deschis, verde și albastru. Numai acolo unde voalul roșu intră în miezul albastru-verde, roșul se închide până la culoarea sângelui, iar albastrul deschis devine un ultramarin întunecat. Oscilațiile lui Mercur, care lipseau în imaginea precedentă, apar din nou aici, și anume la gâtul măciuliilor roșii (ca mai înainte la gâtul șarpelui negru). Ceea ce iese mai ales în evidență este apariția unei svastici orientate către dreapta și trebuie făcută observația că imaginile au luat naștere în 1928 și că nu există nici o legătură directă cu fantasmele contemporane, care pe atunci erau necunoscute lumii. Svastica amintește, datorită culorii ei verzi, de vegetal, dar în același timp ea are și caracterul ondulatoriu al celor patru vârtejuri din imaginea precedentă.

În această mandală se face încercarea de a uni contrariile roșu și albastru și afară, și înăuntru. În același timp, orientarea către dreapta trebuie să ducă la o înălțare în lumina conștiinței, probabil pentru că fundalul a devenit vizibil sumbru. Șarpele negru a dispărut, dar începe să-și impartă obscuritatea întregului fundal. Pentru aceasta ia naștere în mandală o mișcare compensatorie în sus, către lumină, aparent o încercare de salvare a conștiinței de întunecarea mediului înconjurător. Imaginea e în legătură cu un vis, care a avut loc cu câteva zile înainte de realizarea imaginii. Doamna X a visat *că s-a întors din vacanța la țară din nou în oraș. Spre surprinderea ei a descoperit că în mijlocul biroului ei creștea un copac. Ea s-a gândit: „Copacul acesta poate îndura,*

100 Cf. în acest sens [Jung,] *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogma* (paragr. 243 și urm.).

cu scoarţa lui groasă, căldura dintr-o locuinţă din oraş." Ideile legate de copac au dus la semnificaţia maternă a acestuia. Copacul explică motivul plantei din mandală, iar creşterea lui reprezintă creşterea nivelului sau eliberarea conştiinţei produsă de întoarcerea spre dreapta. Din acelaşi motiv, copacul „filosofic" este un simbol al opusului alchimic, care, după cum se ştie, reprezintă tot un proces de individuaţie.

În gnoza lui JUSTINUS întâlnim reprezentări asemănătoare: îngerul Baruch reprezintă pneuma lui Elohim, iar îngerul matern Naas, viclenia întunecatei Edem. Dar ambii îngeri sunt, cum am amintit deja, în acelaşi timp şi copaci: Baruch este arborele vieţii, Naas al cunoaşterii. Despărţirea şi antagonismul celor doi corespunde epocii de atunci (secol II-III d. Cr.). Dar şi atunci era vorba de procesul de individuaţie, aşa cum vedem la HIPPOLYTOS.[101] Elohim i-a dat „profetului" Hercule sarcina de a-l elibera pe „tată" (pneuma) din puterea celor 12 îngeri răi. Acestea ar fi cele 12 munci ale sale. Astfel, mitul lui Hercule are într-adevăr carcateristicile unui proces de individuaţie, şi anume trăsăturile către cele patru puncte cardinale[102], cei patru fii, subordonarea femininului (Omfala), care simbolizează inconştientul, şi autosacrificarea şi renaşterea realizate prin intermediul veşmântului Deianeirei.

„Scoarţa groasă" a copacului înseamnă un motiv al apărării, care apare în mandală ca „formare a cojii" (vezi mai jos!). Acesta se exprimă în motivul aripilor negre de pasăre, protectoare, care acoperă conţinutul mandalei. Prelungirile în formă de măciulii ale substanţei periferice roşii sunt simboluri falice, care descriu intruziunea afectivităţii în spaţiul intern pneumatic. Ar trebui să ducă la o însufleţire şi îmbogăţire a spiritului care umple interiorul. Acest „spirit" nu are desigur nimic de-a face cu intelectul, ci mai degrabă cu ceva care poate fi desemnat ca substanţă spirituală (pneuma) sau — exprimat modern — ca „existenţă spirituală". Ideea simbolică ce stă în spate este aceeaşi ca şi concepţia dezvoltată în omiliile lui CLEMENS ROMANUS, că πνεῦμα şi σῶμα (spirit şi corp) sunt unul în Dumnezeu.[103] Mandala este, deşi numai un simbol al sinelui ca totalitate psihică, în acelaşi

101 *Elenchos*, V, 26, 27 şi urm.
102 Referitor la plimbare vezi *Psychologie und Alchemie* (paragr. 457).
103 *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* IV, 173, 60.

timp o imagine a lui Dumnezeu, o *imago Dei*, căci centrul, cercul şi pătrimea sunt simboluri divine de mult cunoscute. Din nediferenţierea empirică dintre „sine“ şi „Dumnezeu“ reiese în teosofia indiană identitatea lui Purusha-Atman personal şi suprapersonal. În literatura ecleziastică, precum şi în cea alchimică, este deseori citată fraza: „Deus este sphaera infinita (sau circulus) cuius centrum est ubique, circumferentia (vero) nusquam.“ (Dumnezeu este o sferă nesfârşită (sau cerc), al cărei centru este peste tot, iar circumferinţa nicăieri.)[104] Această reprezentare se găseşte deja la PARMENIDE. Vreau să redau versurile lui, pentru că ele se referă la aceleaşi motive care stau la baza mandalei noastre: „Căci coroanele înguste[105] au fost umplute cu foc neamestecat, cele de după acestea cu întuneric[106], dar între acestea estse revarsă partea focului. În mijlocul acestora este zeiţa[107], care conduce totul. Căci peste tot animă naştere şi împerechere, trimiţând femeia bărbatului spre împerechere şi, invers, bărbatul femeii.“[108]

Învăţatul iezuit NICOLAUS CAUSSINUS[109] observă următoarele: pornind de la relatarea lui CLEMENS ALEXANDRINUS că în anumite ocazii în templele egiptene se foloseau roţi, el comentează că DEMOCRIT (din Abdera) l-ar numi pe Dumnezeu νοῦν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ[110] (*mentem in igne orbiculari* = spirit în foc circular). El continuă: „El vizează şi concepţia lui Parmenide, care îl defineşte pe Dumnezeu ca

104 BAUMGARTNER (*Die Philosophie des Alanus de Insulis*, p. 118) explică acest enunţ prin *liber Hermetis* sau *liber Trismegisti*, Cod. Par. 6319 şi Cod. Vatic. 3060.

105 Στεφάναι = coronae, respectiv cojile sferei.

106 Νυκτός = cu noapte.

107 Δαίμων ἣ πάντα κυβέρναι ca un *daemonium* feminin.

108 După traducerea lui DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, pp. 161 şi urm.

109 (*Ad Clementis Alexandrini hieroglyphica observationes* în: *De symbolica Aegyptiorum sapientia* etc., pp. 128 şi urm.) *Stromateis*, lib. V, C. viii, paragr. 45, 4 şi urm.: „Dar şi gramaticianul Dionysios Thrax spune în scrierea *Asupra semnificaţiei imaginii roţii* textual: «Unii au reprezentat acţiunile nu doar prin cuvinte, ci şi prin imagini... ca de exemplu roata care se învârte, care e trasă de egipteni, şi beţele care au fost date celor care se roagă.» Căci tracul Orpheus spune:

«Ca nuielele sunt pe pământ lucrările muritoare,
Nimic nu e determinat, se mişcă în cerc.
Totul împrejur — nu trebuie să întârzie într-un punct,
Mai degrabă fiecare are propriul curs, cu care a început.»“

110 Vezi DIELS, *Vorsokratiker* II, p. 29, 38: Νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ (AËT. I, 7, 16).

στεφάνην, *coronam* (coroană), ca un cerc menţinut de căldura luminii.[111] Şi Jamblichus a constatat foarte clar în cartea despre misterii că egiptenii îl reprezentau pe Dumnezeu, Domnul lumii, ca şezând în lotus, o plantă de apă, ale cărei fructe sunt, ca şi petalele, rotunde[112], prin care se indică mişcarea circulară a raţiunii (*mentis*), care se întoarce mereu în sine (însăşi)." De aici au luat naştere şi transformările şi relaţiile (*circuitiones*), care reprezintă o imitaţie a mişcărilor cerului. Dar cerul era numit de stoici un „Dumnezeu rotund şi circular" (*rotundum et volubilem Deum*). La aceasta se referă şi explicaţia „mistică" (*mystice* = simbolică) din *Psalmi* 11, 9: „In circuitu impii ambulant" (În cerc merg cei fără Dumnezeu[113]); cei fără Dumnezeu se află mereu doar la periferie, fără să ajungă vreodată în centru, care este Dumnezeu.[114] Vreau să amintesc aici doar în trecere motivul roţii în simbolistica mandalei. În alt loc am vorbit pe larg despre acesta.[115]

-

Imaginea 7

În această imagine s-a făcut într-adevăr noapte, căci întreaga foaie pe care se află mandala este neagră. Toată lumina se concentrează în sferă. Culorile şi-au pierdut caracterul luminos, dar au câştigat în intensitate. Iese în evidenţă mai ales faptul că negrul a pătruns chiar până în centru, astfel realizându-se un lucru ce a fost temut, şi anume ne-

111 Acest pasaj se referă la CICERO, *De natura deorum*, I, 12, 28: „(Parmenide) coronae similae efficit (στεφάνην appellat) continente ardore lucis orbem, qui cingit caelum, quem appellat deum; in qou neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest." [„(Parmenide) inventează ceva asemănător unei coroane (el o numeşte stephane), un cerc neîntrerupt de lumină verde, care înconjoară cerul, pe care îl desemnează ca Dumnezeu; în care nu se poate bănui nici nici o figură divină, nici vreo percepţie."] Cu această observaţie ironică, CICERO arată că el aparţine unui alt timp, care s-a îndepărtat deja de imaginile originare.

112 Există numeroase reprezentări ale copilului soarelui, care stă pe lotus (ERMAN, *Die Religion der Ägypter*, p. 62, şi *Handbook of Egyptian Religion*, p. 26). Această reprezentare se găseşte şi pe numeroase geme gnostice. Lotusul este locul obişnuit al zeilor în India.

113 Textul originar (Biblia din Zürich): „În cerc pribegesc cei fără Dumnezeu."

114 CAUSSINUS, l.c., p. 129.

115 *Psychologie und Alchemie* (paragr. 214 şi urm.).

greala șarpelui și întunericul înconjurător sunt asimilate în interiorul mandalei și sunt, în același timp, așa cum arată imaginea, compensate printr-o lumină aurie care izvorăște din centru. Razele acesteia formează o cruce cu brațele egale, care înlocuiește svastica din imaginea precedentă. Aceasta e reprezentată doar de patru cârlige, care indică o anumită rotație către dreapta. O dată cu atingerea negrului absolut și cu prezența lui în mijloc, se pare că și mișcarea în sus, rotația către dreapta, s-a sfârșit. Din acest motiv aripile lui Mercur au cunoscut o diferențiere semnificativă, ceea ce probabil înseamnă că sfera are destulă putere pentru a se menține în plutire, adică pentru a nu se scufunda în întunecarea completă. Razele aurii, care formează crucea, le leagă împreună pe cele patru.[116] Iau naștere o legătură și o întărire interne ca o apărare împotriva efectelor distrugătoare[117], care sunt în legătură cu substanța neagră ce a pătruns până în mijloc. Simbolul crucii (*crux*) are pentru noi mereu și conotația chinului, astfel încât nu greșim când presupunem că atmosfera acestei imagini ar fi cea a unei suspensii mai mult sau mai puțin chinuitoare (aripi!) deasupra prăpastiei întunecate a singurătății interioare.

Am amintit mai sus reprezentarea lui BÖHME, conform căreia fulgerul „face o cruce", iar această cruce este pusă în legătură cu cele patru elemente etc. Într-adevăr, JOHN DEE simbolizează elementele prin crucea cu brațe egale.[118] Aceasta, împreună cu un cerc mic, este și semnul pentru cupru, *cuprum*, de la Kypris = Afrodita, în timp ce Venus este desemnată cu ♀. În mod remarcabil, vechiul semn farmaceutic ⚴ este același pentru *spiritus Tartari* (v. *tartarisatus* = spirit al vinului tartarizat), care, tradus literal, înseamnă „spirit al lumii subpământene". ⊕ este *lapis haematites*, „piatra sângelui" (oxid de fier). Se pare deci că rezultă nu numai o cruce, care vine de sus, ca în cazul lui BÖHME și al mandalei noastre, ci și o cruce care vine de jos, adică — pentru a ră-

116 Această interpretare mi-a fost confirmată și de tibetanul LINGDAM GOMTCHEN, abatele de la Bhutia Busty: svastica este, așa cum a spus el textual, ceea ce nu poate fi „spart, despărțit și stricat". De aceea ar putea însemna și ceva de genul unei întăriri interioare a mandalei.

117 Cf. un motiv de întărire asemănător în mandala din *Amitayur-Dhyana Sutra* [JUNG,] *Zur Psychologie östlicher Meditation* (paragr. 917 și 930).

118 *Monas hieroglyphica* în: *Theatr. chem.* (1602) II, p. 220. DEE pune și crucea în legătură cu focul.

mâne la comparaţia lui BÖHME — fulgerul poate veni şi de jos din sânge, din doamna Venus sau din Tartar. Salnitrul neutru al lui BÖHME este, cum am amintit deja, identic cu sarea în general, şi aceasta este desemnată printre altele cu semnul ⊕. Pentru materia arcan, drept care trecea sarea în alchimia secolelor XVI–XVII, nu putea exista un semn mai bun. Sarea este, în obiceiurile bisericeşti ca şi în cele alchimice, simbolul Sapientiei, pe de o parte, şi pe de altă parte cel al personalităţii deosebite, respectiv alese, *Matei* 5, 13: „Vos estis sal terrae" (Voi sunteţi sarea pământului).

Numeroasele linii ondulate şi straturi din mandala noastră le înţeleg ca formarea cojii, adică drept apărare orientată în afară. Ele sunt formaţiuni protectoare, care urmăresc acelaşi scop ca şi întărirea internă. Cojile se află în legătură cu visul despre copacul din camera de lucru, care are o „scoarţă groasă". Formarea cojii apare şi în mandalele altor cazuri cu semnificaţia unei întăriri şi îngroşări către exterior, deci o adevărată formare a scoarţei. Nu mi se pare imposibil ca acest fenomen să stea la baza acelor „cortices" (scoarţe) sau „putamina" (coji) ale Cabalei. „Aşa se va numi ceea ce se află în afara Sfinţeniei", ca cei şapte regi căzuţi şi cei patru *achurajim*.[119] Din aceştia iau naştere *klippoth* sau *cortices*. Ca în alchimie, aceştia sunt *scoriae* sau zgura, cărora le revine caracterul de multitudine, ca şi cel de moarte. În mandala noastră, cojle semnifică delimitări ale unităţii interioare faţă de negrul exterior cu puterile lui distrugătoare, care sunt personificate de şarpe.[120] Acelaşi motiv este exprimat prin petalele florii de lotus

119 Cei „septem Reges" se referă la eonii timpurii, la lumi „trăite", cei patru *achurajim* sunt aşa-numiţii „posteriora Dei": „omnia ad Malchuth pertinent; Quae ita vocatur, quia est postrema in Systemate Aziluth... in imis Shechinae existere" (toţi aparţin lui Malchuth; care se numeşte aşa pentru că este ultima în sistemul lui Aziluth... ele există în adâncurile Shechinei) (*Kabbala denudata* I, p. 72). Pătrimea lui *achurajim* formează un *quaternio* masculin-feminin: „Patris nempe et Matris supernorum, nec non Iisraelis Senis et Tebhunae" (l.c., p. 675). Senex este Aen-Soph sau Kether (l.c., p. 635), Tebhunah este Binah, *intelligentia* (l.c., p. 726). Cojile înseamnă şi spirite impure.

120 Vezi *Kabbala denudata* I, pp. 675 şi urm. „Cojile" (*klippoth*) reprezintă şi răul. (*Der Sohar* I, 137 şi urm., şi II, 34 b) Conform unei interpretări creştine din secolul al XVII-lea, Adam Belial este corpul lui Messia, „întregul corp (*totum corpus*) sau oştirea cojilor". (În acest sens *Corinteni* II, 6, 15 şi urm.) Aceasta s-a întâmplat ca o consecinţă a căderii în păcat, iar straturile exterioare s-au infectat mai mult decât

şi prin cojile de ceapă. Petalele exterioare s-au uscat, s-au comprimat şi s-au întărit, dar protejează straturile mai moi, vii, interioare. În acest sens trebuie înţeleasă aşezarea în lotus a copilului Horus, a zeilor indieni şi a lui Buddha, aşa cum şi HÖLDERLIN se foloseşte de aceeaşi comparaţie:

Fără destin, ca adormitul
Sugar, respiră cereştii;
Cast, ţinut în mugur modest,
Înfloreşte etern spiritul...[121]

În limbajul imagistic creştin Maria este floarea în care se ascunde Dumnezeu sau este trandafirul de la fereastră, în care tronează *rex gloriae* şi judecătorul lumii.

Întâlnim implicit imaginea cojilor şi la JACOB BÖHME, căci coaja exterioară a sferei din mandala sa ce trebuie gândită tridimensional[122] este desemnată ca „voinţa lui Lucifer", „prăpastia eternă, prăpastia întunericului", „iadul diavolului" etc.[123] BÖHME spune despre aceasta în *Aurora*: „Vezi, când Lucifer a trezit cu oştirile sale focul mâniei în natura lui Dumnezeu, astfel încât Dumnezeu s-a mâniat în natură pe Lucifer, a dobândit naşterea exterioară în natură o altă calitate, foarte înverşunată, cruntă, rece, încinsă, amară şi acră. Spiritul clocotitor, care mai înainte în natură era moale, în naşterea sa exterioară a devenit considerabil şi înspăimântător, care acum se numeşte vânt sau elementul aer."[124] În acest fel iau naştere cele patru elemente, iar pământul mai ales prin contractare şi uscare.

cele interioare. *Anima* Christi se luptă şi în cele din urmă distruge cojile, care semnifică materia. La Adam Belial face trimitere textul din *Prov.* 6, 12: „homo apostata vir inutilis graditur ore perverso" („un om de nimic, un om fără leac este cel care are neadevărul în gură"). (*Adumbratio Kabbalae christianae*, IX, 2, p. 56.)

121 *Gesammelte Werke* II (*Gedichte*: „Hyperions Schicksalslied", p. 160).

122 BÖHME spune despre „viaţa spirituală şi naturală": „Împreună ele sunt comparate cu o roată sferică rotundă, care merge pe toate părţile, aşa cum indică roata lui Ezechiel." (*Vom irdischen und himmlischen Mysterium*, 5,2, p. 326)

123 Cap. 17, 6. p. 222. Aici mă refer la reproducerea mandalelor în vechea ediţie engleză a *Viertzig Fragen* din 1647 (*XL. Questions Concerning the Soule*, fig. p. 32).

124 Cap. XVII, 6, p. 222.

Putem bănui aici influenţe cabalistice, deşi BÖHME nu ştia mult mai mult despre „Cabala“ decât PARACELSUS. El înţelegea prin aceasta o *species* a magiei.[125] Cele patru elemente corespund aici celor patru *achurajim*.[126] Este vorba despre un fel de a doua pătrime, care rezultă din cuaternitatea interioară, pneumatică, dar este natură fizică. Chiar şi alchimia se referă la *achurajim*. Astfel, MENNES spune[127]: „Şi deşi numele sfânt al lui Dumnezeu indică tetragrammaton-ul sau cele patru litere, se găsesc în el, aşa cum se vede, numai trei litere. Litera hê se găseşte de două ori, căci [cele două hê] sunt aceleaşi, [şi anume] aer şi apă, ceea ce înseamnă Fiul; pământul: Tatăl, focul: Sfântul Spirit. Astfel, cele patru litere ale numelui lui Dumnezeu desemnează vizibil Treimea cea sfântă şi materia, care e prezentă de asemenea în mod triplu (triplex)[128] ...[şi] care este numită şi umbra aceluiaşi [şi anume a lui Dumnezeu] şi este numită de către Moise[129] partea posterioară a lui Dumnezeu (Dei posteriora), şi care (posteriora) pare să fie făcută din ea [materie]“.[130]Acest enunţ confirmă perspectiva lui BÖHME.

125 *Quaestiones theosophicae*, 3, 34, p. 12.

126 *Aurora*, XVII, 7, p. 222, aminteşte de cele „şapte spirite“, care „s-au aprins în naşterea lor exterioară“. Ele sunt spiritele lui Dumnezeu, „spirite-sursă“ ale naturii eterne şi temporale. Ele corespund celor şapte planete şi formează „roata *centri*“ (*De signatura rerum*, IX, 8 şi urm., p. 88). Cele şapte spirite sunt cele şapte calităţi amintite mai sus, care provin toate de la o mamă. Aceasta este „un izvor dublu, rău şi bun în toate lucrurile“ (*Aurora*, II, 2, p. 72). Orice mişcare provine din această opoziţie. Şi „zeiţa“ lui PARMENIDE şi Edem din două părţi din gnoza lui JUSTIN.

127 GUILIELMUS MENNENS (1525-1608), un învăţat alchimist flamand, a scris o carte: *Aurei velleris, sive sacrae philosophiae, naturae et artis admirabilium libri tres*, tipărită în: *Theatr. chem.* (1622) V, pp. 272 şi urm.

128 „Ut itaque Deus est trinus et unus, sic etiam materia, ex qua cuncta creavit, triplex este et una“ (l.c., p. 335). Acesta este corespondentul alchimic pentru triada funcţiilor conştientă şi inconştientă din psihologie. (*Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*, cap. VIII al acestui volum.)

129 MENNENS pare să nu se refere aici direct la Kabbala, ci la un text atribuit lui Moise, pe care nu am reuşit să-l demonstrez. În nici un caz nu există o referire la textul grecesc desemnat de BERTHELOT ca „Chimie de Moise“ (*Alch. grecs*, IV, xxii). Moise este amintit ici şi colo în vechea literatură, iar LENGLET-DUFRESNOY (*Histoire de la philosophie hermetique* III, p. 22) prezintă sub numărul 26 un manuscris al Bibliotecii din Viena, cu titlul *Moysis prophetae et legislatoris Hebraeorum secretum chimicum* (Ouvrage supposé).

130 L.c., I,10, pp. 334 şi urm.

Cele patru vârtejuri originare s-au dizolvat în întregime în pătratul ondulat (linii ondulate!) din interior. Astfel iau naștere patru centre aurii, indicate deja în desenul anterior, care strălucesc în culorile curcubeului. Sunt culorile ochiului păunului, care, ca și *cauda pavonis*, joacă un mare rol în alchimie.[131] Acest aspect colorat reprezintă în opus un stadiu intermediar care precedă rezultatul definitiv. JACOB BÖHME spune: „...o iubire-dorință sau o frumusețe a culorilor." În iubirea-dorință „își au originea toate culorile"[132]. Chiar și din mandala noastră izvorăsc culorile vii ale stratului roșu, care semnifică afectivitatea. Despre „viața naturii" și a „spiritului" unite în „roata sferei" (vezi mai sus) BÖHME spune: „Și ne este cunoscută nouă o prezență eternă a naturii, asemănătoare apei și focului care stau cumva unul în altul amestecateapoi există o culoare albastră luminoasă, asemănătoare fulgerului focului, care apoi are o formă, ca un rubin[133] cu cristale amestecate într-o singură ființă, sau ca galben, roșu, albastru amestecate în

131 *Cauda pavonis* este identificată de HENRICUS KHUNRATH cu irisul, „nuncia Dei". GERARDUS DORNEUS (*De transmutatione metallorum* în: *Theatr. chem.* 1602, I, p. 599) explică astfel: „Haec est avis noctu volans absque alis, quam caeli ros primus continuata decoctione, sursum atque deorsum ascensione descensioneque in caput corvi convertit, ac tandem in caudam pavonis, et postea candidissimas et olorinas plumas, ac postremo summam rubedinem acquirit, indicium ignae suae naturae" (Aceasta este pasărea care noaptea zboară fără aripi, pe care prima rouă a cerului o transformă în corb prin constanta coborâre și urcare, și apoi în coadă de păun, și astfel obține aripi de lebădă și în cele din urmă devine roșu aprins, un semn al naturii ei de foc). La BASILIDES (HIPPOLYTOS, *Elenchos*, X, 14, 1, p. 274) ochiul de păun este sinonim cu *sperma mundi*, cu κόκκος σινάπεως. El conține în sine τὴν τῶν χρωμάτων πληθύν, belșugul culorilor, și anume 365. Din ochii de păun se realizează culoarea aurie, așa cum relatează Kyranizii (DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, XCIII, p. 171). Lumina lui Mohamed are forma unui păun, iar din sudoarea acestuia au fost făcuți îngerii. (Vezi APTOWITZER, *Arabisch-Jüdische Schöpfungstheorien*, pp. 209 și 233.)

132 *De signatura rerum*, XIV, 10 și urm., p. 176.

133 Carbunculus este un sinonim al lui *lapis*. „Rex... clarus ut carbunculus" [Regele... strălucitor ca un granat] (Citat din LILIUS, o sursă veche în *Rosarium philosophorum* în: *Art. aurif.* II, p. 329). „Radius... in terris, qui lucet in tenebris instar carbunculi in se collectus" (O rază în pământ, care luminează în întuneric la fel ca un granat). (Din reprezentarea teoriei lui THOMAS D'AQUINO la MICHAEL MAIER, *Symbola aureae mensae*, VIII, p. 377.) „Inveni quendam lapidem rubeum, clarissimum, diaphanum et lucidum, et in eo conspexi omnes formas elementorum, et etiam eorum contrarietates" (Am găsit o anumită piatră roșie, foarte clară, transparentă și lumi-

apa întunecată, căci ca albastru se află în verde, căci fiecare are strălucirea proprie şi străluceşte, şi apa curmă focul ei, căci nu există nici o distrugere, ci o fiinţă eternă în două misterii, şi totuşi diferenţa celor două principii ca două vieţi.“ Fenomenul colorat îşi datorează existenţa „imaginaţiei în marele mister, căci o viaţă esenţială minunată se naşte pe sine“.[134]

Se vede de aici cu toată claritatea dorită că BÖHME s-a preocupat de acelaşi fenomen psihic ca şi doamna X — şi de multe altele. BÖHME a luat ideea de tetramerie şi de *cauda pavonis* din alchimie[135], dar ca şi aceasta, el are la bază o experienţă care este din nou dezvăluită de psihologia modernă. Nu numai produsele imaginaţiei active, ci şi visele sunt cele care produc aceleaşi dezordini cu o spontaneitate de neinfluenţat. Un bun exemplu este următorul vis: o pacientă visează *că se află într-o sală. În ea se găseşte o masă cu trei scaune. Un bărbat necunoscut, care stă lângă ea, îi spune să se aşeze. În acest scop, visătoarea îşi aduce din depărtare un al patrulea scaun. Ea e aşezată acum la masă şi răsfoieşte o carte, în care sunt desenate zaruri albastre şi roşii, într-un fel de joc. Brusc îşi dă seama că mai are de îndeplinit o obligaţie. Părăseşte camera şi merge într-o casă galbenă. Plouă cu găleata, iar ea se adăposteşte sub un dafin verde.*

Masa, cele trei scaune, invitaţia de a se aşeza, scaunul care mai trebuie adus, pentru a fi patru, zarurile şi jocul indică toate că este vorba de o „combinaţie“. Aceasta decurge în trepte, mai întâi este o combinaţie de roşu şi albastru, apoi urmează galbenul şi în sfârşit verdele. Aceste patru culori simbolizează patru calităţi, aşa cum am văzut. Acestea nu numai că se *lasă*, ci *au şi fost* interpretate istoric în diverse moduri. Din punct de vedere psihologic, această cuaternitate indică mai întâi funcţiile de orientare ale conştiinţei, din care cel puţin *o* funcţie este inconştientă şi astfel iese din discuţie folosirea conştientă. În cazul

noasă, şi în ea am văzut toate formele elementelor şi contrariile lor) (Citat din THOMAS la MYLIUS, *Philosophia reformata*, p. 42).

134 *Vom himmlischen und irdischen Mysterium*, V, 4 şi urm.

135 Motive chimice pentru *cauda pavonis* sunt pe de o parte învelişul topit care irizează al metalelor fluide (de exemplu plumb!), pe de altă parte culorile vii ale anumitor aliaje de argint viu şi plumb. Acestea din urmă au format materialul de început, cu care s-a lucrat.

nostru, aceasta ar fi verdele, adică funcţia simţirii[136], ceea ce se potriveşte aici, căci relaţia pacientei cu realitatea acestei lumi este neobişnuit de complicată şi incomodă. Aşa-numita funcţie inferioară are însă, datorită inconştienţei ei, marele avantaj interior că este contaminată de inconştientul colectiv, adică ea poate deveni o punte ce traversează prăpastia care desparte conştiinţa de inconştient şi astfel poate restabili legătura vitală cu inconştientul. Acesta e motivul mai profund pentru care visul reprezintă tocmai funcţia inferioară prin semnificativul dafin. Aşa cum în cazul doamnei X copacul care creşte în mijlocul camerei ei are de-a face cu procesele de creştere din mandala ei, la fel se întâmplă şi cu dafinul din acest vis. Este în mod esenţial acelaşi copac cu *arbor philosophica* a alchimiştilor, despre care am vorbit pe larg în cartea mea *Psychologie und Alchemie*. În afară de asta, poate fi luat în considerare faptul că dafinul, conform unei concepţii vechi, nu poate fi distrus nici de frig, nici de fulger — „intacta triumphat" —, de aceea el este Fecioara Maria, modelul tuturor femeilor, aşa cum Cristos este cel al bărbaţilor.[137] Pe baza interpretării istorice, dafinul poate fi considerat în acest context (ca şi copacul alchimiştilor) ca simbol al sinelui.[138] Candoarea pacienţilor care produc asemenea vise este de fiecare dată foarte impresionantă.

Ne întoarcem acum iar la mandala noastră. Liniile aurii cu capete în formă de măciulie repetă motivul precedent al spermatozoizilor şi de aceea au semnificaţia de ceea ce concepe, prin care se indică faptul că pătrimea este realizată din nou într-o formă nouă, distinctă. În măsura în care pătrimea are de-a face cu conştiinţa, se poate conchide din aceste simptome o intensificare a celei din urmă. Lumina aurie care străluceşte din centru pare să fie în legătură cu ea. Este vorba de un fel de iluminare interioară.

136 Cel puţin statistic, funcţiei simţirii îi revine culoarea verde.

137 „Laurus undique virescens, pulchra, et inter complures arbores, fulmine prostrates, media, epigraphen tenet: Intacta triumphat. Mariam Virginem, inter omnes creaturas solam nullius peccati fulmine temeratam, haec imago spectat." (Dafinul frumos, tot timpul verde, în mijlocul atâtor copaci care au fost distruşi de fulger, poartă inscripţia: „Nevătămată ea triumfă". Această imagine se referă la Fecioara Maria, care dintre toate creaturile este singura care nu a fost niciodată lovită de fulgerul păcatului.) (PICINELLUS, *Mundus symbolicus*, lib. IX, cap. 16, p. 565)

138 *Der Geist Mercurius* (paragr. 247 şi urm.).

Cu două zile înainte de apariţia acestei imagini, doamna X a avut următorul vis: *„Eram în camera tatălui meu din casa de la ţară. Dar mama mea împinsese patul meu de la perete în mijlocul camerei şi dormea în el. Eu eram furioasă şi am dus patul la locul său. În vis cuvertura de pe pat era roşie; era exact acelaşi roşu ca cel reprodus în imagine.“*

Semnificaţia maternă a copacului din visul precedent este preluată aici direct de către inconştient: de data aceasta mama dormea în mijlocul camerei. Aceasta pare să fie o imixtiune supărătoare în sfera ei, care este reprezentată de camera tatălui ei, el având pentru ea semnificaţia de *animus*. De aceea sfera ei este una spirituală şi ea a uzurpat-o ca pe camera tatălui. Ea s-a identificat deci cu „spiritul“. Aici a intervenit mama şi s-a aşezat în centru, şi anume mai întâi prin simbolul copacului. Ea reprezintă deci acea *physis* opusă spiritului, adică fiinţa naturală feminină, ceea ce şi este de fapt visătoarea, dar ea nu a vrut să accepte acest lucru deoarece i-a apărut ca şarpe negru. Deşi ea a anulat imediat intervenţia, principiul întunecat, htonic, tocmai substanţa neagră a pătruns totuşi până în centrul mandalei, aşa cum arată imaginea 7. Dar astfel poate să apară şi lumina aurie, căci numai „ex tenebris lux“! Trebuie ca mama să fie pusă în legătură cu ideea de *matrix* la BÖHME. *Matrix* este la el *conditio sine qua non* a tuturor diferenţierilor, adică realizărilor, fără de care spiritul rămâne plutind, suspendat, şi nu intră niciodată în realitate. Ciocnirea principiului patern (spirit) cu cel matern (natura) acţionează ca un şoc.

După această imagine, ea a resimţit intruziunea repetată a roşului, cu care punea în legătură reprezentarea sentimentului, ca pe ceva supărător, şi a descoperit acum că „rapport“-ul ei cu mine ca analistul ei (= tată) ar fi nenatural şi insuficient. Ea îşi dădea un „air“ şi poza ca elevă inteligentă, plină de înţelegere (uzurparea spiritualităţii!). Dar a trebuit să admită că se simţea foarte proastă şi chiar era proastă, indiferent de ce gândeam eu despre aceasta. Această mărturisire i-a adus un sentiment de mare eliberare, care a ajutat-o să vadă în sfârşit că sexualitatea „pe de o parte nu este doar un mecanism de concepere a copiilor şi pe de altă parte nu este numai expresia pasiunii amoroase, ci este şi fiziologic banală şi autoerotică“. Această cunoaştere târzie a dus-o direct într-o stare fantasmatică, în care i s-au conştientizat o se-

rie de imagini obscene. La sfârșit a văzut imaginea unei păsări mari, pe care a numit-o „pasărea pământească“ și care a coborât pe pământ. Pasărea este, ca ființă a aerului, un cunoscut simbol al spiritului. Ea reprezintă transformarea imaginii „spirituale“ a ei înseși într-o concepție despre sine mai caracteristică pentru ființa feminină, adică mai pământească. Această „imagine finală“ confirmă presupunerea noastră că mișcarea intensivă în sus prin orientarea către dreapta s-a oprit: pasărea a coborât pe pământ. Această simbolizare înseamnă o diferențiere ulterioară, necesară, a ceea ce BÖHME desemnează în general ca „iubire-dorință“.[139] Prin această diferențiere conștiința nu este numai lărgită, ci este și confruntată cu realitatea lucrurilor, și astfel trăirii interioare îi este desemnat un anumit loc.

În zilele următoare pacienta a fost copleșită de sentimente de milă de sine. I-a devenit clar cât de tare regreta că nu a avut niciodată copii. Se simțea ca un animal abandonat sau ca un copil pierdut. Această dispoziție s-a extins devenind un autentic *Weltschmerz*, și ea s-a simțit ca acel „all compassionate Tathagata“ (Buddha).[140] Abia când s-a lăsat pradă acestor sentimente a devenit capabilă să mai picteze o imagine. Nu trecerea bruscă sau reprimarea stărilor neplăcute duce la eliberarea adevărată, ci numai trăirea completă a acestora.

Imaginea 8

În imaginea a opta se vede imediat că practic tot interiorul este umplut de substanța neagră. Albastrul-verzui al apei s-a condensat într-o cuaternitate albastru închis, iar lumina aurie a centrului se rotește în direcția inversă, împotriva acelor ceasornicului: pasărea coboară pe pământ. Asta înseamnă că mandala tinde către adâncul htonic, întunecat. Încă mai plutește — aripile lui Mercur arată acest lucru — dar s-a apropiat semnificativ de negru. Pătrimii interioare, nediferențiate îi corespunde una exterioară, diferențiată, pe care doamna X o identifică cu cele patru funcții ale conștiinței. Ea atribuie acestora următoarele cu-

139 Cf. în acest sens materialul amintit mai sus [la nota 13] despre *carbunculus*.
140 Buddha cel plin de milă.

lori: intuiția = galben, gândirea = albastru deschis, simțirea = culoarea cărnii, senzația = maro.[141] Fiecare sfert este desfăcut într-o treime, astfel încât iar ia naștere numărul 12. Despărțirea și caracterizarea celor două cuaternitățisunt remarcabile. În acest mod, pătrimea exterioară apare ca o realizare diferențiată[142] a celei interioare nediferențiate, care reprezintă de fapt astfel arhetipul. În Cabala, această relație corespunde pătrimii lui Merkabah[143] pe de o parte, și celei a lui *achurajim* pe de altă parte, la Böhme sunt cele patru spirite ale lui Dumnezeu[144] și cele patru elemente.

Motivul plantei din crucea din interiorul mandalei, observat și de analizandă, trimite la copac (în acest caz „copac al crucii") și mamă.[145] Prin aceasta ea arată că elementul mai înainte renegat este totuși acceptat, și anume într-o poziție centrală. Ea este conștientă de acest lucru, ceea ce înseamnă desigur o diferență mare și esențială față de atitudinea ei precedentă.

Spre deosebire de imaginea precedentă, aici lipsește formarea cojii. Acest lucru e logic, căci ceea ce trebuie exclus este deja în centru. Apărarea a devenit de prisos. De aceea „cojile" se extind în spațiul întunecat, ca niște inele aurii, care se îndepărtează concentric asemenea unor unde. Aceasta indică o influență asupra mediului care rezultă dintr-un sine strict izolat.

Cu patru zile înainte de a picta această mandală, ea a visat: „*Trag un tânăr bărbat la fereastră și cu o pensulă pe care am muiat-o în ulei alb îi curăț o pată neagră de pe cornee. Astfel, în centrul ochiului devine vizibilă o mică lampă aurie. Tânărul se simte pe loc ușurat, iar eu îi spun*

141 Culoarea atribuită simțirii din mandalele altor persoane este de obicei verdele, cum s-a amintit mai sus.

142 Cf. cu aceasta cuaternitatea lui *achurajim*.

143 Chochma (= *facies hominis*, chip de om), Binah (= *aquila*, acvila), Gedulah (= *leo*, leu) și Geburah (= *taurus*, taur), respectiv cele patru ființe îngerești simbolice din viziunea lui Ezechiel (1,1 și urm.).

144 Ele sunt desemnate cu nume de planete și sunt numite de Böhme „cei patru șefi care conduc regimentul în mamă, purtătoarea". Sunt ♄, ♃, ♂ și ☉ „...în aceste patru figuri stă nașterea spiritului / ca adevăratul spirit înăuntru și afară" (*De signatura rerum*, IX, 9 și urm.), p. 90.

145 De legătura dintre copac și mamă, în special în tradiția creștină, m-am ocupat îndeaproape în: *Symbole der Wandlung* (partea a doua).

că trebuie să revină la control. La trezire spun cuvintele (Matei 6, 22): «De va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat.»"

Acest vis descrie transformarea. Analizanda nu mai este identică cu *animusul*. Acesta a devenit chiar pacientul ei, căci suferă de tulburări oculare. De regulă, *animusul* vede strâmb și deseori foarte neclar. În acest caz o pată neagră pe cornee a acoperit lumina aurie care luminează în interiorul ochiului. El „a văzut negru". Ochiul este chiar modelul mandalei, așa cum se vede deja la JACOB BÖHME. Acesta își numește mandala, în *Viertzig Fragen von der Seele*, „globul filosofic" (sferă!), „oglinda înțelepciunii", „ochiul minunii eternității". BÖHME spune despre aceasta: „Ființa sufletului cu imaginea ei este pe pământ, într-o floare frumoasă, care crește din pământ, pentru a imagina apoi foc și lumină: cînd se vede că pământul este un centru, dar nu o viață; ci este esențial și din el crește o floare frumoasă, care nu seamănă cu pământul... și este totuși pământul mamei florilor." Sufletul este un „ochi de foc și asemenea primului principiu", un „Centrum Naturae".[146]

Mandala este într-adevăr un „ochi" a cărui structură simbolizează centrul ordonator al inconștientului. El este un corp gol negru pe dinăuntru, umplut de corpul vitros semifluid. Din afară se vede o suprafață rotundă, colorată, irisul, cu un centru întunecat, pupila. Din ea țâșnește o lumină aurie. BÖHME o numește „ochi de foc", în concordanță cu vechea teorie că vederea emană de la ochi. („Dacă ochiul n-ar fi ca un soare..."![147]) Ochiul reprezintă conștiința (care este un organ de percepție), care privește în propriul său fundal. Propria lumină îi luminează din față și când aceasta este clară și curată atunci întregul corp este umplut de lumină. Conștiința are în anumite condiții un efect purificator. Aceasta este și părerea lui *Matei* 6, 22 și urm., care e exprimată și mai bine de *Luca* 11, 34 și urm.

Ochiul este pe de altă parte un cunoscut simbol al lui Dumnezeu. BÖHME numește de aceea globul său filosofic „ochiul eternității", esența tuturor esențelor, „ochiul lui Dumnezeu".[148]

Prin faptul că analizanda a acceptat întunericul, ea, ce-i drept, nu l-a transformat în lumină, însă a aprins totuși o lumină, care luminea-

146 *Das umbgewandte Auge*, 4 și urm.
147 GOETHE, *Zahme Xenien*, III.
148 *Viertzig Fragen von der Seele*: explicarea mandalelor.

ză obscuritatea interiorului. Ziua nu e nevoie de lumină şi când nu se ştie că e noapte nu va fi aprinsă nici o lumină şi nimănui nu îi va fi aprinsă o lumină dacă nu a trăit teama în întuneric. Acest lucru nu e tocmai înălţător, ci este o simplă constatare a unor fapte psihologice. Evoluţia de la imaginea 7 la imaginea 8 oferă o bună înţelegere practică referitoare la ceea ce desemnez ca „acceptare a principiului întunecat". Mi s-a reproşat de multe ori că nu se poate închipui ceva clar prin aceasta, ceea ce ar fi regretabil, deoarece este vorba de o problemă etică de prim rang. Aici avem un asemenea caz de „acceptare" *in praxi*, şi trebuie să îi las pe filosofi să se înţeleagă asupra aspectelor etice ale procesului.[149]

Imaginea 9

Această imagine conţine pentru prima dată albastra „floare a sufletului" pe fundal roşu, pe care doamna X (desigur fără a-l cunoaşte pe BÖHME) o şi desemnează ca atare.[150] În centru se află lumina aurie sub forma unei lămpi, aşa cum constată ea însăşi. Formarea cojilor este deosebită, dar cojile constau din lumină (cel puţin în jumătatea superioară) şi strălucesc în afară.[151] Lumina constă din culorile de curcubeu ale

149 Nu mă simt chemat să cântăresc din punct de vedere etic ce face *venerabilis mater natura* pentru a-şi desfăşura delicioasa floare. Se poate face asta, şi cel al cărui temperament simte necesitatea trebuie să o facă, pentru a veni în întâmpinarea unei nevoi care este proprie şi altora. ERICH NEUMANN s-a ocupat de probleme de acest fel într-un mod foarte interesant (*Tiefenpsychologie und eine neue Ethik*). Respectul meu faţă de natură va fi considerat o atitudine foarte ne-etică şi mi se va reproşa că mă feresc de „decizii". Oamenii care gândesc aşa ştiu desigur foarte bine diferenţa dintre bine şi rău şi pentru ce trebuie să se decidă. Din păcate, eu nu ştiu acest lucru atât de exact, ci sper, pentru pacienţii mei şi pentru mine, că totul, lumina şi întunericul, hotărârea şi îndoiala ezitantă, se îndreaptă spre „bine", prin care înţeleg o dezvoltare, aşa cum e descrisă aici, o desfăşurare, care nici nu strică, nici nu prejudiciază nici una dintre părţi, ci dă posibilitate vieţii.

150 Cartea *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, pe care am scos-o împreună cu RICHARD WILHELM, nu apăruse încă. Imaginea 9 a analizandei mele este înregistrată în ea.

151 Cf. cu aceasta *Adumbratio Kabbalae Christianae*, IV, paragr. 2, p. 26: „Toate fiinţele create de Dumnezeul nesfârşit din primul Adam erau fiinţe spirituale..., adică ele erau acte simple, luminoase, în sine unul, luând parte la o fiinţare, astfel încât pot fi

soarelui care răsare; este o adevărată „cauda pavonis“. Există șase mănunchiuri de raze. Aceasta amintește de discursul lui Buddha din colecția de mijloc a *Canonului Pali*: „Iubitor… milos… prietenos… cu o fire statornică el strălucește spre o direcție, apoi spre alta, și apoi spre o a treia, apoi a patra, la fel în sus și în jos: peste tot recunoscându-se el luminează întreaga lume cu firea statornică, amplă, adâncă, nelimitată, curățată de mânie și ură… Pe el îl numiți, voi, călugării, un călugăr, îmbăiat în baia interioară.“[152]

= Nu se poate face aici o paralelă cu Răsăritul budist, căci mandala este împărțită într-o parte superioară și una inferioară.[153] Sus culorile curcubeului luminează ca niște coji ale sferei, jos cojile constau din pământ maro. Sus plutesc cele trei păsări albe = Pneumata cu semnificația Trinității, jos apare țapul, însoțit de doi corbi (ai lui Wotan)[154] și de o grămadă de șerpi. Aceasta nu e imaginea Sfântului budist, ci a omului cu amprentă creștină, occidental, a cărui lumină aruncă o umbră întunecată. Mai departe, cele trei păsări plutesc pe un cer complet negru, iar țapul conturat într-un ton gri închis se află într-un câmp portocaliu deschis. Aceasta este, în mod curios, culoarea robei călugărilor budiști, ceea ce cu siguranță nu corespunde unei intenții conștiente a pictoriței. Gândul este clar: albul nu poate exista fără negru, și nici diavolul fără sfințenie. Contrariile sunt frați, de care Răsăritul încearcă să se elibereze prin a sa nirdvandva („liber de cei doi“) și neti-neti („nu acesta, nu acesta“, adică nici acesta, nici acela) sau pe care, ca în taoism, le înghite într-un mod inexplicabil. Relația cu Răsăritul este subliniată intenționat de pictoriță, și anume prin faptul că a pictat în mandala patru hexagrame din *I Ching*.

gândite ca un punct central al unei sfere, și luând parte la o viață, astfel încât pot fi reprezentate ca o sferă strălucitoare.“

152 K. E. Neumann, *Die Reden Gotamo Buddhos*, I, 82 și urm. Acest indiciu despre Buddha nu este deloc arbitrar, căci figura lui Tathagata în lotus revine de multe ori în seria numeroaselor mandale ale acestui caz.

153 Mandalele tibetane nu sunt împărțite, dar sunt inserate foarte frecvent între cer și pământ, respectiv între zeii binevoitori și cei mânioși.

154 Aceasta este triada inferioară care corespunde Trinității, așa cum ocazional diavolul este reprezentat cu trei capete. Vezi în acest sens *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* (cap. VIII în acest volum).

Semnul din stânga din jumătatea superioară a mandalei este Yü, entuziasmul. El înseamnă „tunetul care izbucneşte din pământ", adică o excitaţie care provine din inconştient, care este reprezentată prin muzică şi dans. Comentariul lui CONFUCIUS redat de WILHELM spune în acest sens:

> Tare ca piatra, în ce scop o zi întreagă?
> Judecata poate fi cunoscută.
> Nobilul cunoaşte secretul şi revelaţia.
> El îl cunoaşte pe cel slab, dar şi pe cel puternic:
> De aceea Myriadele îl privesc.[155]

Entuziasmul este sursa frumosului, dar poate să şi orbească.

A doua hexagramă de sus este *Sun*, diminuarea. Trigrama de sus înseamnă munte, cea de jos mare. Muntele depăşeşte marea, el o „domină". Aceasta este imaginea a cărei semnificaţie duce la autocontrol şi reţinere, adică la o aparentă diminuare de sine. Aceasta e semnificativă cu privire la „entuziasm". În ultima linie a hexagramei, care sună astfel: „Dar nu mai are un cămin special", este indicată „lipsa de casă" a călugărului budist. Pe o treaptă psihologică fireşte că nu mai este vorba de o demonstraţie aşa de drastică a renunţării şi independenţei, ci de intuiţia care nu mai poate fi revocată asupra condiţionării tuturor relaţiilor, a relativităţii tuturor valorilor şi a provizoratului oricărei fiinţări.

Semnul din jumătatea inferioară dreaptă înseamnă *Schong*, pătrundere: „În mijlocul pământului creşte lemnul: imaginea pătrunderii." Se mai spune şi că se pătrunde „într-un oraş gol", fiind prezentat de regele „muntelui Ki". Această hexagramă înseamnă creştere şi dezvoltare a personalităţii din pământ în sus, ceea ce e anticipat prin motivul plantei în mandala. Astfel se face aluzie la învăţătura importantă, pe care doamna X a tras-o din experienţă, şi anume la cunoaşterea faptului că nu există dezvoltare dacă nu se acceptă umbra.

Ultima hexagramă din stânga jos este *Ding*, tigaia. Este vorba de o oală prevăzută cu picioare şi pârghii, de bronz, care la ocazii festive conţine mâncărurile. Trigrama inferioară înseamnă „vânt" şi „lemn",

155 *I Ching*, nr. 16. (Hexagramele amintite mai jos sunt: diminuarea, nr. 41; pătrunderea, nr. 46; tigaia, nr. 50.)

cea superioară „foc". Tigaia constă deci din lemn și foc, așa cum „vasul" alchimiștilor constă din foc sau apă.[156] În tigaie se află o hrană prețioasă („grăsime de fazan"), dar nu este mâncată, pentru că exteriorul tigăii s-a modificat cumva și, din cauza faptului că ea rupe picioarele, o face să apară de nefolosit. Mulțumită unei autonegări de durată, interioare, personalitatea se diferențiază (oala capătă mânere „aurii", ba chiar „inele de nefrit") și se limpezește, până când atinge strălucirea blândă a nobilului nefrit.[157]

E adevărat că cele patru hexagrame au fost introduse intenționat în mandală, dar reprezintă rezultate autentice ale preocupării pentru *I Ching*. Fazele și aspectele procesului interior de evoluție al analizandei mele se pot de aceea exprima ușor în limbajul din *I Ching*, pentru că acesta din urmă se bazează tot pe psihologia procesului de individuație, care este preocuparea principală a taoismului și filosofiei Zen.[158] Interesul pentru filosofia răsăriteană a reieșit în cazul doamnei X din impresiile adânci pe care le-a obținut din experiența ei de viață ca și dintr-o cunoaștere mai bună a ei înseși, și anume impresii asupra antagonismului imens al naturii umane. Conflictul de nerezolvat care amenință aici face sistemele de mântuire răsăritene, care par să se descurce și fără acesta, de două ori interesante. Acestei cunoașteri a Răsăritului trebuie să-i mulțumim în parte pentru faptul că opozițiile de neunificat ale concepției creștine nu au fost mușamalizate, ci au fost văzute în întreaga lor ascuțime și totuși sau tocmai din această cauză au fost alăturate în unitatea mandalei. O asemenea unificare nu i-a reușit de exemplu lui BÖHME; el a așezat semicercul luminos spate în spate cu cel întunecat (adică fețele convexe se ating). Partea luminoasă este desemnată la el „Sfântul Spirit", cea întunecată dimpotrivă „Tatăl", adică *auctor rerum*[159] sau „Primul Principium" (în timp ce Sfântul Spirit

156 *Psychologie und Alchemie* (paragr. 338).

157 Un gând asemănător cu transformarea în *lapis philosophorum*, l.c. (paragr. 378).

158 O perspectivă bună o oferă SUZUKI (*Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*) și *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*.

159 Cf. cu aceasta citatul de mai sus din *Aureum vellus* de MENNENS, unde „terra" înseamnă *pater*, iar „umbra Dei" *materia*. Această concepție a lui BÖHME e în acord cu caracterul lui Jahve. Jahve este, independent de rolul său de protector al dreptului și al tradiției, amoral, respectiv nedrept. Vezi STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments* I, pp. 88 și urm.

reprezintă „al Doilea Principium"). Această opoziţie se încrucişează cu perechea de contrarii Fiu şi om pământean. Diavolii se află în toate părţile tatălui întunecat şi formează focul de mânie[160] al acestuia, ca şi la periferia mandalei.

BÖHME a pornit de la alchimia filosofică şi după ştiinţa mea a fost primul care a încercat să ordoneze cosmosul creştin în totalitatea sa reală într-o mandală.[161] Încercarea a eşuat, căci el nu a reuşit să închidă cele două jumătăţi într-un cerc. Însă mandala doamnei X cuprinde şi conţine contrariile, şi anume, aşa cum putem bănui, datorită ajutorului învăţăturii chineze despre yang şi yin, cele două principii metafizice opuse, a căror cooperare creează lumea. Hexagramele cu linii întregi (yang) şi întrerupte (yin) descriu anumite faze ale acestui proces. De aceea ele constituie pe bună dreptate mijlocirea antagonismului între sus şi jos. LAOTSE spune: „Susul stă pe adânc." Acest adevăr indiscutabil e indicat în mod misterios şi în mandală: cele trei păsări albe se află pe câmpul negru, ţapul negru-cenuşiu pe un fundal colorat în portocaliu deschis. În acest mod se insinuează adevărul răsăritean şi face posibilă — cel puţin ca anticipare simbolică — o unificare a contrariilor în iraţionalul proces al vieţii, formulat de *I Ching*. Că este într-adevăr vorba despre fazele antagonice ale unuia şi acelaşi proces o arată imaginea următoare.

Imaginea 10

În a zecea imagine, care a fost începută la Zürich dar a fost terminată abia când doamna X se afla deja în ţara ei natală, apare aceeaşi împărţire în sus şi jos ca mai înainte. „Floarea sufletului"[162] din centru este aceeaşi; dar ea este înconjurată peste tot de un cer noptatic albas-

160 BÖHME, *Viertzig Fragen*.

161 Fac abstracţie conştient de numeroasele ordonări circulare, respectiv *rex gloriae* cu cei patru evanghelişti, paradisul cu cele patru fluvii, ierarhiile cereşti ale lui DIONYSIUS AREOPAGITUL etc., care toţi fac abstracţie de realitatea răului pentru că îl consideră o simplă *privatio boni* şi astfel îl micşorează eufemistic.

162 Cf. cu acest concept lucrarea ilustrativă a lui HUGO RAHNER, *Die seelenheilende Blume*.

tru închis, în care apar cele patru faze ale lunii, iar luna nouă coincide cu lumea întunecată (jos). Din cele trei păsări au rămas două. Penele lor s-au înnegrit, însă dintr-un singur țap au apărut două ființe cu coarne, asemănătoare oamenilor, cu fețe deschise; din cei patru șerpi mai sunt prezenți numai doi. Ca noutate remarcabilă, în emisfera de jos, corporală (htonică) apar doi crabi. Crabul are în mod esențial aceeași semnificație ca și simbolul racului[163]. Din păcate aici lipsește contextul relatat de doamna X însăși. În asemenea cazuri merită de cele mai multe ori să cercetăm ce folosință i s-a dat în trecutul istoric obiectului aflat în discuție. În timpurile de demult, preștiințifice, între rac (*Macrura* = cu coada lungă) și crab (*Brachyura* = cu coada scurtă) nu se făcea o deosebire. Ca semn zodiacal, racul are semnificația de renaștere, căci el își schimbă învelișul.[164] Cei din vechime însă îl aveau în vedere în principal pe *Pagurus Bernhardus*, racul sihastru. El este ascuns în învelișul său de melc și nu poate fi atins. De aceea el înseamnă atenție și în același timp prevedere a evenimentelor care vor veni.[165] El „depinde de lună și se înmulțește cu aceasta“[166]. Este remarcabil că crabul apare tocmai în mandala în care se ivesc pentru prima oară fazele lunii. Cancerul este din punct de vedere astrologic *domicilium Lunae*. Din cauza mișcării sale caracteristice spre înapoi, el joacă în superstiții rolul unui animal care aduce ghinion („mers de rac“). Cancerul (καρκίνος) este de demult numele tumorii maligne a glandelor. Rac se numește semnul zodiacal în care soarele intră în mișcare retrogra-

163 Vezi Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*: „Le Cancer ou Crabe ou Écrevisse“ (p. 136). Semnul zodiacal a fost reprezentat ca un crab fără coadă.

164 „Cancer iuxta temporum vicissitudines mutari solet; pristinisque abiectis crustis, novas ac recentes induit.“ (Racul se transformă în decursul timpului; după ce și-a lepădat crusta, el își pune una nouă și proaspătă.) Aceasta ar fi o „Emblema“ a învierii morților, spune Picinellus (*Mundus symbolicus*, lib. VI, 45), și citează din *Efeseni* 4, 23: „renovamini autem spiritu mentis“ etc. („...și să vă înnoiți în duhul minții voastre“).

165 În perspectiva revărsării Nilului, racii (ca și broaștele țestoase și crocodilii) și-ar cloci ouăle în locuri mai înalte, în siguranță: „...futura multo antequam veniant animo praesagiunt“ (cu mult înainte ca viitorul să apară, ei îl presimțeau în interior) (Caussinus, *Polyhistor symbolicus*, lib VIII, 25, p. 383).

166 „Cancer a luna dependet, ac cum eadem accrescit.“ (Racul este dependent de lună și crește cu acesta.) Masenius, *Speculum imaginum veritatis occultae*, cap. LXVII, 30, p. 768.

dă. PSEUDO-KALLISTHENES povesteşte cum racii au scufundat vapoarele lui Alexandru în mare.[167] Karkinos se numeşte racul care l-a muşcat pe Hercule de picior în timpul luptei cu monstrul din Lerna. Hera l-a aşezat, drept mulţumire, printre stele.[168]

Din punct de vedere astrologic, Racul este un semn feminin şi de apă[169], în care se situează solstiţiul de vară. În Melotezii[170] îi revine pieptul. De asemenea, el stăpâneşte marea de Vest. Lui PROPERTIUS îi apare ca straniu: „Octipedis Cancri terga sinistra time". („Teme-te de spatele straniu al racului cu opt picioare."[171]) DE GUBERNATIS spune: „Racul cauzează... ba moartea eroului solar, ba pe cea a monstrului."[172] *Pañcatantram* V, 2 povesteşte cum un rac, pe care mama îl dă fiului ca vrajă apotropaică[173], îi salvează acestuia viaţa, omorând un şarpe negru.[174] Aşa cum e de părere DE GUBERNATIS, racul reprezintă ba soarele, ba luna[175], după cum merge înainte sau înapoi.

Doamna X s-a născut în primele grade ale Racului (circa 3°). Ea îşi cunoştea horoscopul şi era conştientă de semnificaţia momentului naşterii, adică ştia faptul că gradul zodionului în creştere condiţionează individualitatea horoscopului din momentul respectiv. Pentru că ea bănuia înrudirea internă a celui din urmă cu mandala, şi-a introdus în desen semnul ei individual ♋, care trebuia să o exprime pe ea însăşi.[176]

Concluzia esenţială care poate fi trasă din imaginea 10 este că dualităţile permanente balansează intern principiile din momentul respectiv, ele pierzând astfel din ascuţime şi incompatibilitate, aşa cum spune MULTATULI[177]: „Nimic nu este în întregime adevărat, şi nici

167 DE GUBERNATIS, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, p. 611.
168 ROSCHER, *Lexicon*, v. Karkinos, 950. Acelaşi motiv într-un vis (*Über die Psychologie des Unbewußten* (paragr. 123 şi urm.).
169 Răsăritul heliacic al Racului în Egipt arată începutul revărsării anuale a Nilului, şi astfel începutul anului (BOUCHÉ-LECLERCQ, l.c., p. 137).
170 Cf. *Psychologie und Religion*, paragr. 62, nota 7.
171 *Elegiarum* lib. IV, 1, 150, p. 287.
172 DE GUBERNATIS, l.c., p. 612.
173 Cf. cu aceasta *Hanwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, V, p. 448, v. rac.
174 *Das Pañcatantram*, pp. 313 şi urm.
175 DE GUBERNATIS, l.c.
176 Horoscopul prezintă patru semne de pământ, dar nici un semn de aer. Pericolul care ameninţă din partea *animusului* se formează în ☽□♀.
177 Pseudonim al poetului olandez EDUARD DOUWES alias DEKKER.

aceasta nu este în întregime adevărat." Dar această atenuare problematică este compensată prin unitatea interiorului, în care lampa luminează și radiază lumini colorate în cele opt colțuri ale lumii.[178]

Deși atingerea echilibrului interior prin realizarea perechilor simetrice reprezintă probabil intenția principală a acestei mandale, totuși nu trebuie trecut cu vederea faptul că dublarea apare și acolo unde conținuturi inconștiente sunt pe punctul de a deveni conștiente, adică diferențiabile. Ele se scindează, așa cum arată adesea visele, în două jumătăți identice sau ușor diferite, corespunzător aspectului deja conștient și celui încă inconștient al conținutului care apare la suprafață. Am despre această imagine impresia că ar reprezenta într-adevăr un fel de solstitium sau punct culminant, unde se pronunță o hotărâre. Dualitățile înseamnă în fond Da și Nu, contrariile de neunit, dar care *trebuie* să fie ținute împreună, dacă vrem să menținem echilibrul vieții. Dar aceasta se poate întâmpla numai dacă mijlocul, în care acțiunea și suferința sunt menținute în echilibru, este păstrat ferm. Drumul duce la tăișul cuțitului. Un asemenea punct culminant al vieții, în care contrariile universale se ciocnesc, este în același timp un moment în care nu rareori se deschide o priveliște amplă asupra trecutului și viitorului. Acesta este momentul psihologic căruia, așa cum a stabilit din vechime *consensus gentium*, i se potrivesc fenomene sincronistice, adică unde ceea ce e îndepărtat temporal pare să fie adus aproape: 16 ani mai târziu, doamna X s-a îmbolnăvit de cancer la sân, care a dus la moarte.[179]

Imaginea 11

Despre această imagine vreau doar să spun că razele colorate, care mai devreme porneau din centru, se rarefiază aici, pentru ca apoi (în imaginile ulterioare) să dispară trecător. Soarele și luna s-au exteriori-

178 Cf. cu aceasta reprezentarea budistă a celor „opt direcții ale busolei" (*Amitâyur-Dhyâna-Sûtra*. În: *Sacred Books of the East* XLIX, partea a II-a, p. 170).

179 Nu ezit să iau serios în considerare fenomenele de sincronicitate, care stau la baza astrologiei. Așa cum alchimia are o eminentă îndreptățire psihologică de a exista, după cum am demonstrat în mod exhaustiv, la fel are și astrologia. Astăzi nu mai

zat, adică nu mai sunt conţinute în microcosmosul mandalei. Soarele nu este auriu, ci are o culoare galben-ocru tulbure, şi în plus prezintă o mişcare clară spre stânga: el înclină către propria întunecare, aşa cum trebiue să fie cazul după imaginea racului (solstitium). Luna se află în primul pătrar. Formaţiunile în aspect de bulb din apropierea soarelui ar reprezenta nori cumulus, dar par dubioase, cu culoarea lor gri-roşiatică, şi anume, ca nişte tumori bulbare. Interiorul mandalei conţine acum o quincunx de stele, iar culoarea stelei centrale constă din aur şi argint. Împărţirea mandalei într-o emisferă de aer şi una de pământ s-a transpus în exterior şi nu mai poate fi recunoscută în interior. Marginea argintie a emisferei de aer din imaginea precedentă înconjoară întreaga mandală şi aminteşte de aceea de banda de argint viu, care, ca *Mercurius vulgaris*, „ascunde adevărata personalitate". În orice caz este probabil că în această imagine influenţa şi importanţa lumii exterioare se impun în asemenea măsură încât apar o anumită prejudiciere şi o devalorizare a mandalei. Dar ea nu este dizolvată sau distrusă (ceea ce se poate întâmpla în condiţii similare), ci este sustrasă influenţei telurice printr-o referire simbolică la o constelaţie.

Imaginea 12

În imaginea 12 soarele a ajuns într-adevăr jos la orizont, iar luna se află în primul pătrar. Strălucirea mandalei a încetat în întregime. În mandala sunt preluate echivalente ale soarelui şi lunii, de asemenea şi ale pământului. Remarcabilă este însufleţirea bruscă interioară prin două figuri de om şi multe animale. Caracterul de constelaţie al centrului a dispărut şi a făcut loc unui fel de motiv de floare. Din păcate nu putem stabili ce înseamnă această însufleţire, căci lipseşte orice comentariu.

În imaginea 13, sursa radiaţiei nu se mai găseşte în mandală, ci în afara ei sub forma lunii pline, de la care pornesc unde concentrice, în culorile curcubeului. Mandala este aici înconjurată de patru şerpi ne-

este interesant de ştiut în ce măsură aceste două domenii sunt erori, ci trebuie mai degrabă cercetat pe ce fundamente psihologice se bazează existenţa lor.

gri și aurii, dintre care trei se îndreaptă către centru, iar unul își ține capul în sus, în afară. Între capetele șerpilor și centru se află de fiecare dată o aluzie la motivul spermatozoidului. Prin aceasta se indică poate o intruziune intensă a lumii din afară, dar poate și o protecție magică. Dizolvarea pătrimii în trei plus unu corespunde arhetipului.[180]

În imaginea 14 mandala plutește în prăpastia stradală nocturnă de pe Fifth Avenue din New York, unde s-a întors între timp doamna X. Pe floarea albastră din centru este reprezentată *coniunctio* a figurilor „regești" printr-o flacără a sacrificiului care arde între cei doi. Regele și regina sunt asistați de două figuri îngenuncheate, una femeie, cealaltă bărbat. Acesta este un *quaternio* de căsătorie tipic, pentru a cărui psihologie trebuie să-l trimit pe cititor la prezentarea mea din *Psihologia transferului* (*Die Psychologie der Übertragung*). Această legătură internă trebuie gândită ca o „întărire" compensatorie față de influențele externe care dizolvă.

În imaginea 15 mandala plutește între Manhattan și mare. S-a făcut ziuă, iar soarele tocmai răsare. Din centrul albastru, șerpi albaștri pătrund în substanța roșie care învăluie mandala: procesul începe să se inverseze, după ce introversia sentimentelor cauzată de șocul produs de New York a depășit punctul de culminant. Culoarea albastră a șerpilor indică faptul că aceștia au căpătat o natură pneumatică.

De la imaginea 16 încolo, tehnica desenului și picturii face un pas hotărâtor înainte. Mandalele câștigă valoare estetică. În imaginea 17 apare un fel de motiv al ochiului, pe care l-am observat și în imaginile altor persoane. Mi se pare că e în legătură cu motivul polioftalmiei și că indică natura proprie a inconștientului, care poate fi înțeles ca o „conștiință multiplă". Am tratat în alt loc pe larg această problemă.[181] (Vezi și fig. 5.)

Procesul de inversare a atins abia un an mai târziu, după imaginea conjuncției, punctul său culminant în imaginea 19: aici substanța roșie este aranjată în jurul stelei aurii, cu patru raze, din centru; pe când substanța albastră tinde peste tot către suprafață. În această imagine în-

180 Este vorba de așa-numita *axiomă a Mariei*. Exemple cunoscute sunt Horus cu cei patru, respectiv 3 + 1 fii ai săi, cele patru figuri simbolice ale lui Ezechiel, cei patru evangheliști și — *last not least* — cei trei sinoptici și Ioan.

181 *Der Geist der Psychologie.*

Figuri

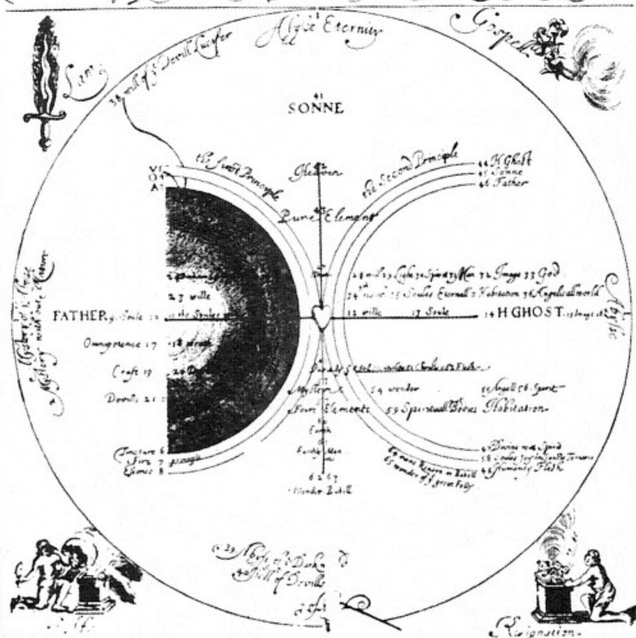


Figura 1

Mandala din Viertzig Fragen von der Seele a lui Jacob Böhme, 1620. Imaginea provine din ediția englezească din 1647. Cuaternitatea constă din Father (tată divin, auctor rerum), H. Ghost (Spiritul Sfânt), soare (Fiu) și earth (Pământ), respectiv earthly man (om pământean). Este caracteristic faptul că ambele emisfere stau spate în spate, în loc să se închidă.

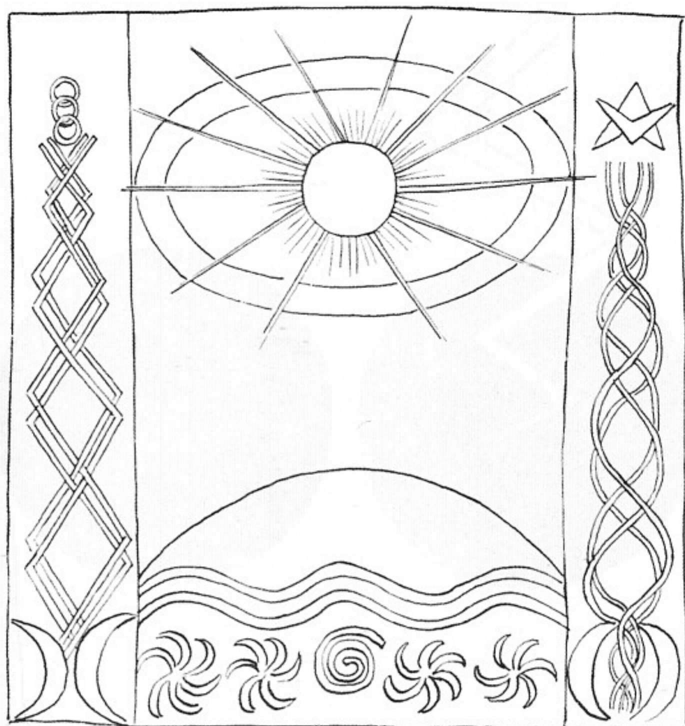


Figura 2

Schiță după o imagine din anul 1916. Sus, soarele înconjurat de un halou în culorile curcubeului, în stânga procesul descrescător, în dreapta cel crescător. Haloul are 12 părți (zodiac!).

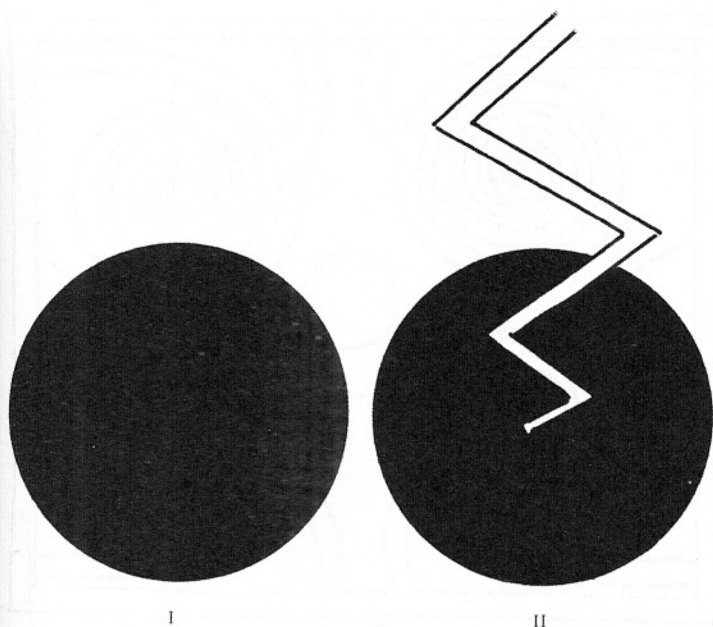


Figura 3

Schiță după un desen al unei paciente tinere cu depresie psihogenă de la începutul tratamentului:

I Starea de neagră lipsă de speranță
II Începutul efectului terapeutic

Într-o imagine precedentă sfera stătea pe fundul mării. Ea a luat naștere, așa cum arată o serie de imagini, prin faptul că un șarpe negru a înghițit soarele. Apoi a urmat o mandala cu opt raze, complet neagră, cu o coroană de opt stele argintii. În mijloc se găsește un homunculus negru. În transformarea ulterioară, sfera neagră dobândește un centru roșu, din care ies raze sau urme de sânge ca niște extremități roșii în formă de tentacule. Întregul arată ca un crab sau ca un polip. Așa cumindică imagini ulterioare, pacienta însăși este închisă în sferă.

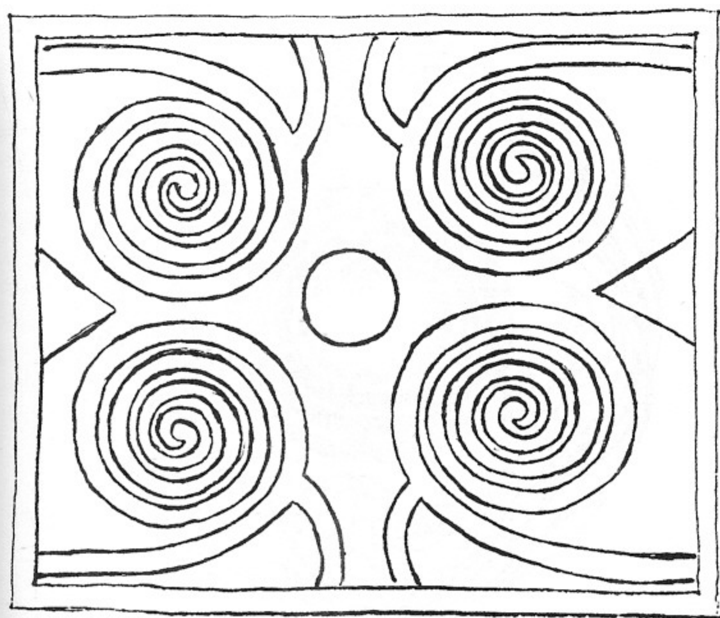


Figura 4

Relief neolitic din Tarxia în Malta. Vârtejurile reprezintă cârcei de viță de vie.



Figura 5

Mandal unei paciente de vreo 58 de ani, talentată artistic şi cu educaţie tehnică. În mijloc oul înconjurat de şarpe, în afară aripi şi ochi apotropaic. Structura mandalei este în mod excepţional pentadică. (Aceeaşi pacientă a produs şi mandale triadice. Îi plăcea să se joace cu formele, indiferent de sensul lor, fapt pentru care e răspunzătoare înclinaţiei ei artistice.)

cepe iar strălucirea în culorile curcubeului a mandalei, pentru ca de aici înainte să se menţină timp de peste zece ani.

Nu vreau nici să reproduc, nici să comentez următoarele imagini care — aşa cum am spus — se întind timp de peste zece ani, căci nu am sentimentul că le-am înţeles suficient. Ele au ajuns abia de curând, după moartea autoarei lor, în mâinile mele, din păcate fără context şi fără comentariu. În aceste condiţii munca de interpretare este o problemă nesigură, de aceea e mai bine să nu fie făcută. Acest caz trebuie să fie doar un exemplu despre cum iau naştere asemenea imagini, ce înseamnă ele şi ce fel de consideraţii şi moduri de a privi necesită interpretarea lor. Dar el nu poate nicidecum demonstra cum se exprimă o viaţă întreagă în formă simbolică. Procesul de individuaţie cunoaşte câteva trepte şi este capabil de multe peripeţii, aşa cum arată suficient şi cursul fictiv al *opus alchymicum*.

REZUMAT

Imaginile noastre descriu o parte iniţială a căii individuaţiei. Desigur că ar fi de dorit să ştim mai multe despre aceasta. Dar cum nici aurul filosofic, nici *lapis philosophorum* nu au fost vreodată realizate de fapt, tot aşa nimeni nu a putut povesti întregul drum, cel puţin nu urechilor muritoare, căci nu povestitorul, ci moartea spune acel „consummatum est". Cu siguranţă că există în desfăşurarea ulterioară lucruri care merită să fie cunoscute, dar din punct de vedere didactic, ca şi terapeutic, este important să nu se zăbovească prea puţin timp în stadiile de început. Cum aceste imagini reprezintă anticipaţii intuitive ale evoluţiilor viitoare, merită să ne oprim mai mult la ele, pentru ca, cu ajutorul lor, să integrăm atât de multe conţinuturi ale inconştientului în conştiinţă încât aceasta din urmă să-şi atingă cu adevărat treapta prevăzută. Asemenea evoluţii psihice nu ţin oricum ritmul cu evoluţia intelectuală. Ele au chiar scopul imediat să aducă în contact o conştiinţă cu fondurile inconştiente, cu care ar trebui să fie în legătură. Aceasta a fost problema în cazul nostru. Doamna X a trebuit să se întoarcă până în ţara mamei sale, pentru a-şi regăsi pământul — *vestigia retro*! Aceasta este o sarcină care

astăzi stă nu numai în fața omului individual, ci a tuturor civilizațiilor. Ce altceva înseamnă îngrozitoarele regresii ale timpului nostru? Ritmul evoluției conștiinței în știință și tehnică a fost prea rapid și a lăsat inconștientul, care nu a mai putut să țină pasul, departe în spate și astfel l-a reprimat într-o poziție de apărare, care se anunță într-o generală voință de distrugere. Ismele politice și sociale ale timpului nostru predică toate idealurile posibile, dar sub această mască urmăresc scopul de a diminua nivelul culturii noastre, prin faptul că limitează, respectiv împiedică, posibilitățile individuale de dezvoltare. Ele fac acest lucru în parte prin aceea că generează un haos condiționat de teroare, deci o stare primitivă, care nu oferă decât o singură posibilitate de viață, prin urmare, o stare care depășește cele mai rele timpuri ale Evului Mediu „întunecat". Dacă din experiența sclaviei dezonorante va rezulta o dorință sporită de libertate spirituală rămâne de văzut.

În mod colectiv această problemă nu se poate rezolva, căci masa nu se schimbă dacă individul nu se schimbă. Astfel, nici cea mai bună soluție nu i se poate impune, căci ea e bună numai atunci când se leagă în individ de un proces natural de evoluție. De aceea este o întreprindere lipsită de speranță să ne bazăm pe rețete și măsuri colective. Însănătoșirea unui rău general începe la individ, și numai atunci când el se face pe sine, nu pe alții, răspunzător. Acest lucru e posibil desigur numai în libertate, nu și sub un regim de forță, fie că acesta e exercitat de un tiran autonumit sau de unul ales de plebe.

Imaginile de început ale seriei noastre descriu procesele psihice proprii care apar în momentul în care ne amintim fiecare parte a personalității care a rămas în urmă uitată. Abia este stabilită astfel legătura, că și apar simbolurile sinelui, care vor să mijlocească o imagine a personalității totale. O dată cu această evoluție, modernul care nu bănuiește nimic ajunge pe drumuri străvechi, și anume pe *via sancta*, ale cărei pietre de hotar și deschizători de drum sunt religiile.[182] El va gândi și simți lucruri care îi sunt străine, dacă nu chiar supărătoare. Apuleius povestește că, în misterele lui Isis, „a pășit pragul Proserpinei și a văzut soarele strălucind la miezul nop-

182 *Isaia* 35, 8: „et erit ibi semita et via et via sancta vocabitur" [„și acolo va fi cale curată și cale sfântă se va chema"].

ţii“[183]. El a văzut zeii inferiori şi superiori de aproape şi i-a slăvit. Asemenea experienţe se exprimă şi în mandalele noastre; de aceea găsim tocmai în literatura religioasă cele mai bune paralele ale simbolurilor şi dispoziţiilor situaţiilor descrise în mandale. Acestea înseamnă experienţe interioare intense, care, dacă individul care le trăieşte posedă capacitatea morală a πίστις, adică a încrederii loiale, duc la o creştere sufletească de durată în sensul unei maturizări şi adânciri a personalităţii. Este vorba de acele experienţe originare sufleteşti care stau la baza „credinţei“ şi care trebuie să fie fundamentul de nezdruncinat al acesteia, şi nu numai al credinţei, ci şi al cunoaşterii.

Cazul nostru arată cu o claritate rară spontaneitatea procesului sufletesc şi transformarea unei situaţii personale în problema individuaţiei, adică totalizarea individului, care reprezintă răspunsul la cea mai mare întrebare contemporană: cum poate fi unită iarăşi conştiinţa cea mai tânără cu inconştientul rămas în urmă, străvechi? Străvechiul este baza instinctuală. Cine trece cu vederea instinctul, acela va fi copleşit din interior de acesta, şi cel care nu se poate diminua singur va fi diminuat, şi astfel îşi va pierde şi libertatea, cel mai de preţ bun.

Mereu când ştiinţa încearcă să reprezinte un aşa-numit curs simplu al vieţii, lucrul se complică şi devine dificil. De aceea nu trebuie să ne mirăm că particularităţile unui proces de transformare, făcute vizibile prin imaginaţia activă, impun raţiunii nişte cerinţe deloc mici. Ele pot fi asemănate în această privinţă tuturor celorlalte procese biologice. Şi acestea necesită cunoştinţe foarte speciale pentru a fi înţelese. Dar exemplul nostru arată, pe de altă parte, că acest proces poate începe şi decurge fără ca la baza lui să stea vreo ştiinţă deosebită. Dar dacă vrem să înţelegem ceva din el, adică dacă vrem să-l asimilăm conştiinţei, avem nevoie de anumite mijloace de cunoaştere. Dacă procesul nu este înţeles deloc, el trebuie totuşi să atingă o anumită intensitate pentru a nu se scufunda iar fără nici un rezultat în inconştient. Dar dacă emoţiile lui cresc până la un grad neobişnuit, ele vor duce la o anumită interpretare. Depinde atunci

183 *Metamorphosen*, XI, 23, p. 240: „Accesi confinium mortis: et calcato Proserpinae limine, per omnia vectus elementa remeavi.“ [„Am mers până la graniţa dintre viaţă şi moarte. Am trecut pragul Proserpinei, şi după ce am trecut prin toate elementele, m-am întors“ (p. 425).]

de corectitudinea acesteia dacă consecințele sunt mai mult sau mai puțin patologice. Experiențele sufletești au, după cum sunt înțelese corect sau incorect, efecte foarte diferite asupra evoluției viitoare. Aparține deci datoriei psihoterapeutului să-și însușească acele cunoștințe asupra acestor lucruri care să-l facă capabil să-și ajute pacienții către o interpretare adecvată. Asemenea experiențe nu sunt lipsite de pericol, căci ele reprezintă totuși, printre altele, matricea psihozelor. Interpretările încăpățânate și forțate trebuie neapărat evitate și, la fel, pacientul nu trebuie să intre niciodată într-o evoluție care nu se instalează natural, adică spontan. Dar o dată ce s-a instalat, el nu trebuie scos din ea, căci există posibilitatea întemeiată a unei psihoze. Pentru decizia acestei probleme este nevoie de o experiență psihiatrică temeinică, în care trebuie luat în considerare faptul că, în sine, constelația imaginilor și fantasmelor arhetipale nu este deloc patologică. Momentul patologic se revelează abia în felul în care individul reacționează la ele, respectiv cum înțelege motivele arhetipale. Caracteristica reacției patologice este în primul rând *identificarea cu arhetipul*. De aici iau naștere un fel de inflație și posesiune de către conținuturile care ies la iveală și o incapacitate de a fi stăvilite cu care nu se poate măsura nici o terapie. Identificarea poate decurge în cazurile favorabile ca o inflație mai mult sau mai puțin inofensivă. În toate cazurile însă identificarea cu inconștientul înseamnă o anumită slăbire a conștiinței, și aici constă pericolul. Identificarea nu se „face", individul nu „se identifică", ci suferă în mod inconștient identitatea cu un arhetip, adică este posedat de acesta. În cazurile mai dificile ia naștere necesitatea ca eul să fie întărit, pe măsură ce produsele inconștientului sunt înțelese și asimilate. Decizia în această privință îi revine tactului terapeutic și diagnostic al medicului.

Această muncă reprezintă o încercare palpabilă de-a face inteligibile procesele interne ale mandalelor. Ele reprezintă figuri ale unor transformări obscure din fundal, care sunt percepute cu „ochiul întors", și astfel, cum se oferă, neînțelese și necunoscute, sunt făcute perceptibile cu pensula și creionul. Imaginile reprezintă un fel de ideogramă a conținuturilor inconștiente. Am folosit desigur această metodă și cu mine și pot confirma că într-adevăr se pot picta imagini complicate, despre al căror conținut real nu se știe nimic. În timpul pictării, imaginea se dezvoltă așa-zis de la sine și deseori chiar în opoziție cu intenția con-

ştientă. Este interesant de observat cât de des realizarea imaginii contracarează în mod surprinzător aşteptările conştiente. Aceeaşi observaţie poate fi făcută — deseori chiar mai clar — în cazul consemnării continue a imaginaţiei active.[184]

Lucrarea de faţă ar putea să umple un gol simţit de mine în prezentarea metodei terapeutice. Tocmai despre imaginaţia activă am scris puţin, dar am vorbit cu atât mai mult. Folosesc această metodă din 1916. În cartea mea *Raporturile dintre eu şi inconştient* (*Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*) am schiţat-o pentru prima dată. Mandala am amintit-o abia în 1929 în *Secretul Florii de Aur* (*Das Geheimnis der Goldenen Blüte*)[185]. Am tăinuit cel puţin 13 ani rezultatele acestei metode pentru a nu lăsa să ia naştere nici o sugestie, căci voiam să mă asigur că aceste lucruri — în special mandalele — se ivesc într-adevăr spontan şi că nu sunt sugerate de propria mea imaginaţie pacienţilor. Apoi am putut să mă conving prin studiul meu personal că mandalele sunt desenate, pictate, sculptate în piatră şi construite în toate timpurile şi locurile, cu mult înainte ca pacienţii mei să le descopere. De asemenea, am văzut, spre satisfacţia mea, că mandalele au fost visate şi desenate de pacienţi care se aflau în tratament cu psihoterapeuţi care nu erau elevii mei. În legătură cu importanţa şi semnificaţia simbolului mandalei mi s-au părut potrivite măsuri de precauţie deosebite, căci acest motiv formează unul dintre cele mai bune exemple pentru eficacitatea universală a arhetipului. Într-un *Seminar despre visele copiilor*, pe care l-am ţinut în 1939/40, am amintit visul unei fetiţe de zece ani, care nu a avut nici o posibilitate să audă vreodată de cuaternitatea divinităţii. Visul a fost notat chiar de copil şi mi-a fost trimis de un cunoscut: „*Odată am văzut în vis un animal care avea multe coarne. Cu acestea împungea alte animale mici. El se încolăcea ca un şarpe şi astfel se mişca. Apoi o ceaţă albastră a apărut din toate cele patru colţuri şi a încetat să mănânce. Atunci a venit bunul Dum-*

184 Prezentări de natură cazuistică se găsesc în C. A. MEIER, *Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewußten*; BÄNZIGER; *Persönliches und Archetypisches im Individuationsprozeß*; GERHARD ADLER; *Studies in Analytical Psychology*.

185 Imaginaţia activă este amintită mai departe în: JUNG, *Ziele der Psychotherapie* (paragr. 101 şi urm.; idem *Die transzendente Funktion*). Imagini de mandale în: WILHELM şi JUNG, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, în studiul următor al acestui volum şi în: *Psychologie und Alchemie*.

nezeu, dar erau de fapt patru buni Dumnezei în cele patru colțuri. Apoi animalul a murit, și toate animalele mâncate au ieșit vii din el."

Acest vis descrie un proces de integrare inconştient. Toate animalele sunt înghiţite de unul. Apoi vine enantiodromia: dragonul se transformă în pneuma, care reprezintă o cuaternitate divină. Urmează apocatastaza, o reînviere a morţilor. Această fantasmă extrem de „necopilărească" nu poate fi desemnată altfel decât ca arhetipală. De altfel, doamna X a pictat în a 12-a imagine de asemenea o adunare a animalelor, şi anume câte doi şerpi, broaşte ţestoase, peşti, lei, porci, câte un ţap şi un berbec.[186] Integrarea adună multiplul în Unul. Copilului care a avut visul de mai sus, ca şi doamnei X nu le era cunoscut faptul că încă ORIGENE a spus (vorbind de animalele de sacrificiu): „Caută aceste animale în tine însuţi, şi le vei găsi înăuntru în sufletul tău. Înţelege că în tine însuţi [*intra temetipsum*] ai turme de boi... turme de oi şi turme de capre... Înţelege că în tine sunt şi păsările cerului. Şi nu te mira că spunem că acestea sunt în tine; înţelege că tu eşti o a doua lume şi că în tine se află soarele, luna şi stelele.[187]"

Aceeaşi idee se regăseşte şi în alt loc, dar de data aceasta sub forma unei constatări psihologice: „Priveşte expresia feţei cuiva care e ba mânios, ba trist, ba vesel şi iar tulburat şi iar blând... Vezi cum acesta crede că este *Unul*, [dar] nu e Unul, ci în el apar atâtea persoane câte moduri de comportament, căci aşa cum spune şi Scriptura „insipiens sicut luna mutatur"[188], nebunul se schimbă precum luna... Neschimbător e Dumnezeu, şi de aceea e numit Unul, pentru că nu se schimbă. Astfel şi cel care îl urmează drept pe Dumnezeu (*imitator Dei iustus*), care este făcut după chipul lui Dumnezeu, este numit Unul şi el însuşi (*unus et ipse*), dacă el va ajunge la plinătate, pentru că el însuşi, când va atinge starea de vârf a virtuţii, nu se va [mai] schimba, ci va rămâne Unul pentru totdeauna. Căci oricine, atâta timp cât rămâne în răutate (*malitia*), este împărţit în multe şi împrăştiat în diferite. Şi atâta timp cât el rămâne în multele feluri de răutate, nu poate fi numit Unul[189]."

186 Ne gândim aici la o arcă a lui Noe, care traversează apa morţii şi duce la un fel de renaştere a vieţii.

187 *In Leviticum homiliae*, V, 2.

188 *Ecleziastul* 27, 12

189 *In librum regnorum homilia*, I, 4.

Aici numeroasele animale sunt înlocuite deci prin stări afective, la discreţia cărora se află omul. Procesul individuaţiei, care este astfel clar indicat, subordonează multiplul în Unul. Dar Unul este Dumnezeu, a cărui corespondenţă în noi este *imago Dei*, imaginea lui Dumnezeu. Dar imaginea lui Dumnzeu se exprimă, aşa cum am văzut deja la BÖHME, în mandala.

XII
DESPRE SIMBOLISTICA MANDALEI

[Publicat pentru prima oară în: *Gestaltungen des Unbewußten.* (Psychologische Abhandlungen VII) Rascher, Zürich, 1950. Imaginile au fost adunate de JUNG pentru un seminar ținut în 1930 la Berlin. Nouă dintre ele (imaginile 1, 6, 9, 25, 26, 28, 36, 37 și 38) au fost reproduse ca „exemple de mandale europene" în: RICHARD WILHELM și C. G. JUNG, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein Chinesisches Lebensbuch.* Editura Dorn, München, 1929.]

DESPRE SIMBOLISTICA MANDALEI

În cele ce urmează vreau să încerc să prezint o categorie specială a simbolisticii, și anume mandala, printr-un mare număr de imagini. M-am exprimat de multe ori în legătură cu această temă și în cele din urmă am realizat o descriere și un comentariu exhaustiv al unor asemenea simboluri, care au apărut în cursul unei tratări individuale, în *Psihologie și alchimie* (*Psychologie und Alchemie*), în 1944. În studiul precedent al acestui volum am repetat încercarea; dar în acest caz mandalele nu au provenit din vise, ci din imaginația activă. În articolul de față fac publice mandale de proveniență diferită, pentru a mijloci cititorului pe de o parte o impresie a uimitoarei bogății de forme a imaginației individuale, pe de altă parte posibilitatea de a-și forma o anumită judecată asupra apariției regulate a elementelor de bază.

Referitor la interpretare trebuie să trimit cititorul la literatura de specialitate. Mă voi mulțumi în această întreprindere cu aluzii, căci o explicație mai adâncă ar merge mult prea departe, așa cum arată exemplul mandalelor descrise în *Psihologie și religie* (*Psychologie und Religion*) sau prezentările cercetării anterioare din acest volum.

Mandala (sanscr.) înseamnă *cerc*. Acest termen indian desemnează desene de cult circulare. În marele templu din Madura (sudul Indiei) am observat cum a luat naștere o asemenea imagine. A fost desenată cu cretă colorată de o femeie pe podeaua Mandapam-ului (sala din față) și măsura trei metri pătrați. Un pandit care mă însoțea a răspuns, la întrebarea mea, că nu știe să-mi spună nimic despre acest lucru. Numai femeile care realizau asemenea imagini știau ceva. Desenatoarea

însăși s-a dovedit ezitantă. Nu voia evident să fie deranjată în munca ei. Mandale elaborate, realizate în cretă roșie, se găseau și pe pereții exteriori vopsiți ai multor căsuțe. Cele mai bune și mai semnificative mandale se întâlnesc în regiunea în care e răspândit budismul tibetan.[1] Ca exemplu va folosi următoarea mandală tibetană[2], a cărei cunoaștere i-o datorez lui RICHARD WILHELM.

Imaginea 1

O mandală de acest fel este în obiceiul ritual o așa-numită *yantra*, un instrument de contemplație. Ea sprijină concentrarea prin îngustarea oarecum circulară a câmpului vizual psihic asupra centrului. De obicei, mandala conține trei cercuri, colorate în negru sau albastru închis, care exclud exteriorul și mențin laolaltă interiorul. Aproape cu regularitate marginea exterioară este de foc, și anume focul *concupiscentiei*, al poftei, din care provin suferințele iadului. De multe ori, pe marginea exterioară sunt reprezentate chinurile locului de înmormântare. Urmează către interior o coroană de petale de lotus, care caracterizează întregul ca Padma, floare de lotus. Înăuntru se poate vedea un fel de mânăstire cu patru porți. Aceasta înseamnă sfânta închidere și concentrare. În curtea mânăstirii se găsesc de regulă cele patru culori de bază, roșu, verde, alb și galben, care reprezintă cele patru puncte cardinale și în același timp funcții psihice, așa cum indică *Bardo Tödol* tibetană.[3] Apoi urmează, de obicei separat printr-un cerc magic, centrul ca obiect esențial sau scop al contemplației.

Acest centru este tratat foarte diferit, în funcție de cerințele obiceiului ritual sau de gradul de inițiere al celui care contemplă sau de orientarea sectei. De regulă, aici este reprezentat Shiva în emanațiile sale creatoare de lume. Shiva este, conform învățăturii tantrice, Unul care ființează, atemporalitatea în starea sa completă. Creația începe atunci când acest Shiva neextins, în formă de punct — desemnat ca Shi-

1 Vezi în acest sens *Psychologie und Alchemie* (paragr. 122 și urm.).
2 Din institutul China din Frankfurt.
3 Cf. JUNG, comentariu psihologic la Bardo Tödol în: *Das tibetanische Totenbuch*, paragr. 850.

va-bindu — apare într-o îmbrățișare eternă cu partea sa feminină, adică cu femininul, și anume Shakti. Atunci el iese din starea de a-fi-în-sine, pentru a atinge starea de a-fi-pentru-sine, pentru a mă folosi de limbajul lui Hegel.

În simbolistica din yoga Kundalini, Shakti este reprezentată ca șarpe, care îmbrățișează de trei ori și jumătate Lingga, și anume pe Shiva sub formă de falus. Aceasta este reprezentarea *posibilității* fenomenelor în spațiu. Din Shakti iese Maja, substanța constituentă a lucrurilor individuale desfășurate; ea este astfel creatoarea lumii reale. Aceasta este gândită ca iluzie, ca fiind-nefiind. Ea *este* și rămâne în Shiva. Creația începe deci cu un act de dezbinare a contrariilor unite în zeu. Din tensiunea lor ia naștere, ca o violentă izbucnire de energie, multitudinea lumii.

Scopul contemplației proceselor reprezentate în mandala este ca yoginul să devină „interior" zeului, adică: prin contemplare se recunoaște el însuși iar ca zeu și se întoarce astfel din iluzia de a fi unic în totalitatea universală a stării de zeu.

Așa cum am amintit deja, mandala înseamnă cerc. Există multe variante ale motivului reprezentat aici, dar care se bazează în întregime pe cvadratura cercului. Motivul lor de bază este supoziția unui centru al personalității, a unui așa-zis loc central în interiorul sufletului, de care este legat totul, prin care se ordonează totul și care în același timp reprezintă o sursă de energie. Energia punctului median se revelează în impulsul și compulsiunea aproape irezistibile de a deveni ce suntem, așa cum orice organism trebuie să ia, în orice condiții, acea formă care îi e proprie în mod esențial. Acest centru nu este simțit sau gândit ca eu, ci, dacă se poate spune așa, ca sine. Deși centrul reprezintă, pe de o parte, punctul cel mai interior, pe de altă parte lui îi aparține și o periferie sau un perimetru, care conține în sine tot ce aparține de sine, și anume perechile de contrarii, care compun întregul personalității. Aici intră în primul rând conștiința, apoi așa-numitul inconștient personal și în sfârșit o parte nedeterminat de mare a inconștientului colectiv, ale cărui arhetipuri sunt general umane. Un anumit număr al acestora este inclus constant sau temporar în perimetrul personalității și datorită acestui contact suportă o amprentă individuală, ca de exemplu — pentru a aminti câteva figuri cunoscu-

te — umbra, *animus* și *anima*. Sinele este, deși pe de o parte ceva simplu, pe de altă parte totuși ceva compus, un „conglomerate soul", pentru a mă folosi de concepția indiană.

Există în literatura lamaistă reguli foarte detaliate despre cum trebuie pictat un asemenea cerc și cum trebuie folosit. Forma și culoarea sunt stabilite de tradiție, de aceea variantele se mișcă între limite relativ înguste. Obiceiul ritual al mandalelor este de fapt nebudist, în orice caz este străin budismului originar Hinayana și apare abia în budismul Mahayana.

Mandala reprodusă aici (imaginea 1) descrie starea în care un om, prin contemplație, a trecut în starea absolută. De aceea lipsesc din această mandală reprezentările infernului și ale locului de înmormântare. Semnul diamantin, Dorje, din centru, arată starea completă a masculinului unit cu femininul. Lumea iluziilor a dispărut pentru totdeauna. Toate energiile s-au adunat iarăși în starea de început.

Cele patru semne din porțile curții interioare indică faptul că energia vitală curge către interior; ea s-a desprins de obiecte și se întoarce în centru. Când se atinge unificarea completă a tuturor energiilor în cele patru aspecte ale totalității, ia naștere o stare statică, ce nu mai e supusă nici unei schimbări. În alchimia chinezească această stare se numește corpul de diamant, care corespunde acelui „corpus incorruptibile" al alchimiei medievale. Acesta este identic cu „corpus glorificationis" din concepția creștină, și anume cu corpul nepieritor al învierii. Astfel, această mandală arată unirea tuturor contrariilor, inserate între yang și yin, între cer și pământ, starea echilibrului etern și astfel a duratei de nezdruncinat.

Pentru intențiile noastre psihologice mai modeste, trebuie să luăm distanță față de acest limbaj metafizic colorat al Răsăritului. Fără îndoială că scopul acestui exercițiu de yoga este o schimbare psihică a adeptului. Eul este expresia stării de a-fi-unul. Yoginul schimbă în acest exercițiu ritual eul său cu Shiva sau Buddha; el produce deci o esențială deplasare psihologică a centrului de la eul personal la un non-eu impersonal, care va fi resimțit de acum ca baza propriu-zisă a personalității.

În acest context vreau să amintesc o concepție fundamentală chinezească asemănătoare, și anume acel sistem pe care se bazează *I Ching*.

Imaginea 2

În centru este *kiän*, cerul, din care ies cele patru emanații, ca puteri cerești care se extind în spațiu.

kiän: energie creatoare autocreată, corespunzătoare lui Shiva
heng: puterea care străbate totul
yuen: puterea creatoare
li: puterea binefăcătoare
ching: puterea determinantă, neschimbătoare.

În jurul acestui centru masculin de putere se întinde pământul cu elementele lui formate. Este aceeași reprezentare ca și unirea Shiva–Shakti în yoga Kundalini, reprezentată aici ca spațiu al pământului, care preia în sine puterea creatoare a cerului. Din unirea lui *kiän* (cer) cu *kun*, femininul, ia naștere Tetraktys, care stă la baza oricărei ființări (ca la PITAGORA).

„Harta râului" este una dintre bazele legendare ale *I Ching*, cartea prefacerilor, care în forma ei actuală provine parțial încă din secolul al XII-lea a. Cr. Conform legendei, un dragon a scos semnele magice ale „hărții râului" dintr-un râu. Astfel, înțelepții au descoperit semnele și în ele legile ordinii lumii. Reprezentarea arătată aici este, corespunzător vârstei ei înaintate, caracterizată prin șnururi cu noduri, care înseamnă numere. Aceste numere au caracterul primitiv obișnuit de calități, în principal feminine și masculine. Masculine sunt toate numerele impare; numerele pare semnifică femininul.

Din păcate, scapă cunoașterii mele dacă această reprezentare originară a filosofiei chinezești a influențat sau nu apariția mandalelor tantrice mult mai recente. Dar paralelele sunt atât de evidente, încât cercetătorul european trebuie să se întrebe: care reprezentare a influențat-o pe cealaltă; cea chineză a provenit din cea indiană sau cea indiană din cea chineză? Un indian pe care l-am întrebat mi-a răspuns: „Desigur că cea chineză a provenit din cea indiană." Dar el nu știa cât de vechi sunt reprezentările chineze. *I Ching* își are rădăcinile în mileniul trei a. Cr. Răposatul meu prieten RICHARD WILHELM, minunatul cunoscător al filosofiei clasice chineze, era de părere că nu pot fi presu-

puse legături directe. În ciuda vastei asemănări principiale a ideii simbolice, nu trebuie să existe în mod necesar și o influențare directă, căci ideile, așa cum arată experiența și cum cred că am dovedit deja, iau naștere tot mereu, independent unele de altele, autohton, dintr-o matrice sufletească evident prezentă peste tot.

Imaginea 3

Ca opus al mandalei lamaiste prezint „roata lumii" tibetană, care diferă de prima. Aceasta este o reprezentare a lumii. În centru se găsesc trei principii: cocoșul, șarpele și porcul, adică voluptatea, invidia și inconștiența. Roata are mai întâi în centru șase spițe, iar mai în exterior douăsprezece. La baza ei stă un sistem triadic. Roata este ținută de zeul morții Yama. (Vom întâlni mai târziu și alți „purtători de scut": imaginile 34 și 47.) Este de înțeles că lumea chinuită de bătrânețe, boală și moarte se află în ghearele demonului morții. Starea incompletă a ființei este exprimată în mod remarcabil printr-un sistem triadic, iar cea completă (spirituală) printr-unul tetradic. Relația ființei incomplete cu cea completă corespunde de aceea unei *proportio sesquitertia*, și anume 3:4. Acest raport este cunoscut tradiției alchimice din Occident ca *axioma Mariei*. El joacă și în simbolistica viselor un rol deloc de neglijat.[4]

Trecem acum la mandalele individuale, așa cum sunt ele produse spontan de pacienți și analizanți în cursul conștientizării inconștientului. Spre deosebire de cele de care am vorbit, ele nu se bazează pe nici o tradiție și pe nici un model, căci ele reprezintă creații libere ale imaginației, dar care sunt determinate de anumite presupoziții inconștiente, arhetipale, necunoscute autorilor. Din acest motiv ele repetă motivele importante atât de des, încât apar asemănări deosebite ale desenelor la cei mai diferiți autori. Imaginile provin în principal de la persoane cultivate, care nu cunoșteau paralelele etnice în chestiune. Imaginile sunt diferite în funcție de stadiul procesului terapeutic sau de vindecare. Anumitor etape importante ale procesului le corespund anumite motive. Fără a intra în detaliile terapiei, vreau doar să spun că este

4 Cf. în acest sens cap. V.

vorba de o nouă ordonare a personalității, într-o anumită măsură de o nouă centrare. Din acest motiv, mandalele apar mai ales în legătură cu dezorientări, panică sau stări psihice haotice. Ele au scopul de a aduce o ordine în rătăcire, fără ca această intenție să le fie vreodată conștientă pacienților. În orice caz, ele exprimă ordine, echilibru și totalitate. De aceea, deseori este subliniat de către pacienți efectul binefăcător sau liniștitor al unei asemenea imagini. Prin mandale se exprimă mai ales reprezentări și idei religioase, adică numinoase, sau — în locul lor — idei filosofice. Ele au de cele mai multe ori un caracter intuitiv, irațional și, prin conținutul lor simbolic, acționează asupra inconștientului. De aceea ele au — în sens figurat — semnificație și efect „magice“, ca icoanele bisericești, a căror posibilă eficiență nu a fost niciodată percepută conștient de pacienți. Ei descoperă firește în efectul imaginilor proprii ce pot însemna icoanele. Imaginile lor nu sunt eficiente pentru că provin din propria lor imaginație, ci pentru că pacienții sunt impresionați de faptul că din imaginația lor provin motive și simboluri neașteptate și care exprimă o idee și o stare de fapt pe care conștiința le poate concepe doar cu mult efort. Tocmai printr-o asemenea imagine, mulți recunosc pentru prima dată realitatea inconștientului colectiv ca o mărime autonomă. Dar nu vreau să spun prea mult aici. Se poate descifra forța impresiei și a captivării în anumite imagini.

Pentru imaginile care urmează trebuie să fac câteva observații despre elementele formale ale simbolului mandalei. Este vorba mai ales de

1. cerc — respectiv sferă — sau formă de ou.
2. Cercul este desenat ca floare (trandafir, lotus, sanscr. Padma) sau ca roată.
3. Centrul este exprimat prin soare, stea, cruce, de obicei cu patru, opt sau douăsprezece raze.
4. Cercurile, sferele și crucile sunt reprezentate deseori ca fiind în rotație (svastica).
5. Cercul este reprezentat printr-un șarpe care înconjoară un centru, circular (Uoroboros) sau spiralat (ou orfic).
6. Cvadratura cercului ca cerc într-un pătrat sau invers.
7. Castelul, orașul, curtea (*temenos*) ca pătrate sau circulare.
8. Ochiul (pupilă și iris).

9. Alături de figurile tetradice (și un multiplu de patru) apar și — dar mult mai rar — figuri triadice și pentadice. Acestea din urmă trebuie privite ca imagini „perturbate", ale totalității așa cum vom vedea mai jos.

Imaginea 4

Mandala provine de la o pacientă de vârstă mijlocie, care a văzut acest desen mai întâi în vis. În această imagine ne lovim imediat de diferența față de mandalele răsăritene. Este esențial mai săracă în formă și idei sau exprimă atitudinea individuală a desenatoarei într-o măsură mult mai mare decât imaginile răsăritene corespunzătoare, care au cunoscut o figurare tradițională și colectivă. Visul sună astfel: *„Încercam să descifrez un model de broderie foarte complicat. Sora mea știe cum se face asta. O întreb dacă a făcut o batistă tivită. Ea răspunde: «Nu, dar știu cum se face.» Apoi văd batista, desenul e indicat cu ațe, dar lucrul nu este încă făcut. Trebuie mers de multe ori împrejur (dinspre periferie), până să ne apropiem de pătratul din centru, unde se merge apoi în cerc."*

Spirala este făcută în culorile tipice roșu, verde, galben și albastru. Conform indicației pacientei, pătratul din centru reprezintă o piatră, care arată pe fețele ei cele patru culori de bază. Spirala din interior este reprezentarea șarpelui, care se rotește în jurul centrului de trei ori și jumătate[5], la fel ca și Kundalini.

Visătoarea nu avea nici o idee despre ceea ce se întâmpla în ea, și anume începutul unei noi orientări; conștient nici nu ar fi înțeles acest lucru. De asemenea, paralelele din simbolistica răsăriteană îi erau străine, astfel încât o asemenea influențare este exclusă complet. Reprezentarea simbolică a luat naștere în ea spontan, când a ajuns într-un anumit punct al dezvoltării ei.

În acest context îmi e din păcate imposibil să redau exact de fiecare dată în ce condiții psihice au luat naștere imaginile. Asta ar duce prea departe. Intenția acestui studiu este să ofere o perspectivă asupra para-

5 Motivul 3½ (numărul apocaliptic al timpului de restriște, de exemplu *Apocalipsa* 11, 9 și 11) se referă la dilema alchimică: 3 sau 4? respectiv la *proportio sesquitertia* (3:4). *Sesquitertius* este 3 + 1/3.

lelelor formale ale mandalelor individuale și colective. Din păcate, din aceleași motive, imaginea individuală nu poate fi interpretată exhaustiv și temeinic. Pentru aceasta ar fi nevoie de o prezentare inevitabil cuprinzătoare a situației analitice de moment a pacientului. Unde este posibil ca printr-un indiciu simplu să se lumineze istoria nașterii unei imagini, așa cum este cazul în imaginea de față, acest lucru se va întâmpla.

În ceea ce privește interpretarea imaginii, trebuie subliniat că șarpele care înconjoară mai întâi ca pătrat și apoi circular centrul înseamnă circumambulația și drumul către centru. Șarpele, ca ființă htonică și în același timp spirituală, reprezintă inconștientul. („Un om bun în impulsul său întunecat / Este conștient de drumul drept."[6]) Piatra din centru, probabil un cub, corespunde figurii cuaternare a lui *lapis philosophorum*. Cele patru culori aparțin de asemenea acestui domeniu.[7] De aici se vede că în cazul acesta piatra înseamnă noul centru al personalității, și anume sinele. Nu rareori el este reprezentat și printr-un vas.

Imaginea 5

Autoarea este o femeie de vârstă mijlocie cu o predispoziție schizoidă. Ea a desenat spontan de mai multe ori mandale, pentru că de fiecare dată acestea au acționat ordonator asupra stărilor ei psihice haotice. Imaginea reprezintă un trandafir, echivalentul apusean al lotusului. În India, floarea de lotus (Padma) este, conform interpretării tantrice, poala feminină. Noi cunoaștem acest simbol din frecventele reprezentări ale lui Buddha (și ale altor zei indieni) pe floarea de lotus.[8] Această reprezentare corespunde „florii de aur" a chinezilor, trandafirului rozacrucienilor și acelei *rosa mystica* din „Paradiso" lui DANTE.

6 *Faust*, partea întâi, „Prolog în cer".

7 Pentru această mandală există o paralelă indiană foarte interesantă: un șarpe alb, care s-a încolăcit în jurul unui centru împărțit în formă de cruce, în patru culori. NEWCOM și REICHARD, *Sandpaintings of the Navajo Shooting Chant*, tabelul XIII, pp. 13 și 87. Lucrarea conține un mare număr de mandale interesante reproduse în culori.

8 Și acest copil Horus egiptean este reprezentat șezând pe o floare de lotus.

Trandafirul și lotusul au de obicei mai multe raze și semnifică astfel cvadratura cercului, adică contrariile în unirea lor. Chiar și misticilor noștri occidentali nu le era străină semnificația trandafirului sau florii ca poală maternă; căci se spune într-o rugăciune din *Litania Lauritană*:

O, coroană de trandafiri, înflorirea ta îi face pe oamenii veseli să plângă.
O, soare de trandafiri, strălucirea ta face oamenii să iubească.
O, fiu al soarelui,
Tu, copil al rozei,
O, soare strălucitor.
Floarea în cruce, peste toate înflorind și strălucind,
Vlăstar pur înflorit,
Trandafir sfânt,
Maria.[9]

În același timp, motivul vasului este o formă de exprimare a conținutului, așa cum Shakti reprezintă realizarea lui Shiva. Așa cum arată alchimia, sinele este un androgin și de aceea constă dintr-un principiu masculin și unul feminin. Konrad von Würzburg vorbește de Maria, floarea din mare, care îl conține pe Cristos. Iar într-un vechi cântec bisericesc se spune:

În toate cerurile răsare un trandafir,
Și stă în plină înflorire,
Care luminează treimea,
Dumnezeu Însuși s-a înveșmântat cu el.[10]

Imaginea 6

Trandafirul din centru este reprezentat ca rubin, al cărui înveliș exterior este gândit ca roată și ca zid cu porți (astfel încât ceea ce e înăuntru să nu iasă și ce e exterior să nu intre). Mandala este un pro-

9 Sursa nu a putut fi stabilită.
10 Sursa nu a putut fi stabilită.

dus spontan din analiza unui bărbat. Ea se bazează pe un vis: *Visătorul se află cu trei tineri tovarăși de călătorie în Liverpool*[11]. *Este noapte și plouă. Aerul este plin de fum și funingine. Ei urcă din port în „orașul de sus“.* Visătorul spune: „*Este foarte întuneric și e greu de înțeles cum se poate rezista aici. Vorbim despre asta, iar însoțitorul meu povestește că, în mod ciudat, un prieten al său s-a stabilit aici și toți se miră de acest lucru. În timpul acestei discuții am ajuns într-un fel de «public garden», care se află în centrul orașului. Parcul este pătrat și în mijloc se găsește un lac, respectiv un iaz mare, la care tocmai ajungem. Câteva felinare abia luminează obscuritatea neagră. Dar eu văd pe lac o insulă mică. Pe aceasta se găsește un singur copac, o magnolie roșie înflorită, care în mod miraculos se află într-o lumină solară eternă. Observ că tovarășii mei nu văd această minune, în timp ce eu încep să-l înțeleg pe bărbatul care s-a stabilit aici.*“

Visătorul povestește: „Am încercat să pictez acest vis. Dar cum se întâmplă de obicei, a ieșit altceva din el. Din magnolie a ieșit un fel de trandafir din sticlă de culoare rubiniu deschis. El strălucește ca o stea cu multe raze. Pătratul reprezintă zidul care înconjoară parcul și în același timp o stradă care înconjoară parcul. Din aceasta ies opt străzi principale și din ele câte opt străzi secundare, care se întâlnesc, fiecare, într-un punct central roșu strălucitor, la fel ca Etoile din Paris. Cunoscutul amintit în vis locuiește într-o casă pe colț la una dintre Etoiles.“ Mandala unește deci motivele clasice: floare, stea, cerc, loc împrejmuit (*temenos*) și planul unui oraș cu citadelă. „Toate acestea îmi apar ca o fereastră care se deschide către eternitate“, scrie visătorul.

Imaginea 7

Motiv floral cu o cruce în centru. Și pătratul e ordonat în formă de floare. Cele patru fețe din colțuri corespund celor patru puncte cardinale, care sunt reprezentate deseori ca patru zei. Au aici un caracter demonic. Aceasta poate fi în legătură cu faptul că pacienta s-a născut în India olandeză, unde a supt o dată cu laptele mamei și demonologia locală caracteristică. Nenumăratele ei desene au avut toate un pronun-

11 Să se observe jocul cu acest nume: Liverpool = lac de ficat. Ficatul este sediul vieții.

țat caracter răsăritean și au ajutat-o să asimileze influențele mai întâi neconciliat ale mentalității apusene.

În imaginea următoare, care provine de la aceeași autoare, în cele opt direcții sunt îndreptate grimase asemănătoare. Caracterul floral al impresiei generale ascunde privitorului superficial demonicul, de care trebuie să apere mandala. Ca efect „demonic" s-a dovedit a fi la această pacientă influența europeană cu moralismul și raționalismul său. Crescută în India până la șase ani, ea a ajuns mai târziu într-un mediu convențional european, care a acționat pur și simplu devastator asupra „floralității" spiritului ei răsăritean și a instalat o traumă psihică cu efecte pe termen lung. În tratament, o dată cu aceste desene, a apărut iar lumea ei originară și astfel a venit și vindecarea sufletească.

Imaginea 8

Desfășurarea florală se impune și mai puternic și începe să sufoce grimasele.

Imaginea 9

Această imagine arată o stare mai târzie. Grija minuțioasă a desenului concurează cu bogăția de culoare și formă. Din asta se recunoaște nu numai concentrarea ieșită din comun a desenatoarei, ci și triumful „floralității" răsăritene asupra demoniei intelectualismului, raționalismului și moralismului occidental. În același timp devine vizibilă și noua centrare a personalității.

Imaginea 10

În această imagine a unei alte paciente vedem în cele patru puncte cardinale capete ciudate, care reprezintă o pasăre, o oaie, un șarpe și un cap de leu asemănător unui om. Împreună cu cele patru culori în care sunt pictate cele patru regiuni, ele încorporează patru principii. Inte-

riorul este gol. El ascunde un nimic care este exprimat de pătrime. Aceasta coincide cu majoritatea copleşitoare a mandalelor individuale: de regulă se găseşte în centru motivul „rotundum“, al rotundului, care ne este cunoscut din alchimie, sau emanaţia tetradică, sau cvadratura cercului, sau mai rar figura proprie în sens general uman, adică drept „Anthropos“. Întâlnim acest motiv şi în alchimie.[12] Cele patru animale amintesc de heruvimul din viziunea lui *Ezechiel*, ca şi de cele patru simboluri evanghelice şi de cei patru fii ai lui Horus, care ocazional sunt reprezentaţi de asemenea în mod similar, şi anume trei cu cap de animal şi unul cu cap de om. Animalele înseamnă de regulă puterile instinctuale ale inconştientului, care sunt menţinute în unitate în mandala. Această integrare a instinctelor formează o premisă a individuaţiei.

Imaginea 11

În această mandală a unei paciente mai vârstnice, floarea poate fi văzută nu în schiţă, ci ca atare. Cercul din pătrat s-a păstrat totuşi prin liniile desenate, astfel încât acest desen poate fi, în ciuda altor realizări, privit ca o mandală. Planta reprezintă creşterea, respectiv evoluţia, ca şi mugurul verde din *chakra* diafragmei din sistemul tantric Kundalini, care înseamnă Shiva. El reprezintă centrul şi masculinul, iar potirul florii femininul. Acesta din urmă este nucleu şi loc de naştere.[13] Astfel, Buddha este reprezentat ca zeul nucleu, căci el stă în lotus. El este zeul la Răsărit, acelaşi simbol ca şi Râ ca şoim, Phoenix-ul care se ridică din cuib, Mithras în vârful copacului sau copilul Horus în lotus. Toţi sunt reprezentări ale *status nascendi* în locul de germinare al solului matern. În imnurile medievale, Maria este slăvită şi ca potir de floare, în care Cristos, ca pasăre, coboară şi se odihneşte acolo. Din punct de vedere psihologic, Cristos înseamnă unitatea, care se acoperă cu corpul mamei divine sau cu *corpus mysticum*, biserica, aşa cum s-ar acoperi cu petale de flori, sau se revelează în realitate prin acesta. Cristos este ca idee un simbol al si-

12 Cf. în acest sens prezentările mele din *Psychologie und Religion*.
13 Cf. Wilhelm şi Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*.

nelui.[14] Așa cum planta reprezintă creșterea, la fel floarea reprezintă dezvoltarea dintr-un centru.

Imaginea 12

Aici cele patru raze care ies din centru întretaie întreaga imagine. Asta dă centrului un caracter dinamic. Structura florii este un multiplu de patru. Imaginea este caracteristică pentru personalitatea ieșită din comun a desenatoarei, care posedă un anumit talent artistic. (Imaginea 5 provine de la aceeași autoare.) În afară de aceasta, îi este propriu un simț deosebit pentru semnificația misticii creștine, care joacă un rol important în viața ei. Era important pentru ea să trăiască fundalurile arhetipale ale simbolurilor creștine.

Imaginea 13

Fotografia unui covor, care a fost realizat de o femeie de vârstă mijlocie într-un timp de suferință exterioară și interioară, ca țesătură a Penelopei. Este vorba de o doctoriță, care într-o muncă harnică și zilnică de luni de zile a țesut în jurul său acest cerc magic ca o contragreutate pentru dificultățile din viața ei. Ea nu a fost pacienta mea și de aceea nu a putut fi influențată de mine. Covorul conține o floare cu opt raze. Deosebit este faptul că are un sus și un jos. Sus este lumină, jos întuneric relativ. Aici se găsește un animal asemănător unui cărăbuș, care reprezintă un conținut inconștient, comparabil cu starea soarelui ca Kheperâ. Nu rareori „sus" și „jos" se află în afara cercului, în loc să fie înăuntru. Într-un asemenea caz, mandala protejează împotriva contrariilor extreme, adică încă nu e observată toată asprimea conflictului sau acesta e resimțit ca insuportabil. Cercul protector apără împotriva unei posibile destrămări cauzate de tensiunea contrariilor.

14 Cf. în acest sens *Aion*, cap. 5.

Imaginea 14

Următorul desen este o prezentare indiană a lui Shiva-bindu, a punctului Shiva. El reprezintă puterea divină înaintea creației în contrariile încă unite. În punct se odihnește zeul. Șarpele care-l înconjoară înseamnă extinderea, mama devenirii, realizarea lumii formate. În India, acest punct este desemnat ca Hiranyagarbha, germenele de aur sau oul de aur. În acest sens, se spune în *Sanatsugâtîya*: „Marea lumină pură, care strălucește; minunăția, care slăvește într-adevăr zeii; care face ca soarele să strălucească mai puternic; această ființă eternă, divină, va fi percepută de cei credincioși. Va fi văzută de un om care a depus un jurământ solemn."[15]

Imaginea 15

Această imagine, care provine de la o pacientă de vârstă mijlocie, reprezintă o cvadratură a cercului. Plantele semnifică iarăși ceea ce germinează și crește. În centru se găsește un soare. Așa cum arată șarpele și motivul arborelui, este vorba de o reprezentare a paradisului. O paralelă pentru aceasta este reprezentarea gnostică a Edenului cu patru râuri paradisiace din gnoza naaseniană. Pentru interpretarea funcțională a șarpelui în legătură cu mandala vezi expunerile mele din studiul precedent al acestui volum.[16]

Imaginea 16

Autoarea acestei imagini este o femeie mai tânără, nevrotică. Prezentarea șarpelui este ceva mai neobișnuită, căci el se află în centru, iar capul lui coincide cu acesta. De obicei, el se găsește în afara cercului interior sau cel puțin se încolăcește în jurul punctului central. Există bănuiala întemeiată că în interiorul întunecat nu se află ascunsă unitatea dorită, sinele, ci natura feminină, htonică (ascunsă) a pacientei. Într-o

15 *Sacred Books of the East* VIII, p. 186.
16 Comentariu la imaginile 3, 4 și 5.

imagine ulterioară a acestei paciente mandala se sparge, iar şarpele iese afară.

Imaginea 17

Imaginea provine de la o femeie mai tânără. Această mandala este „legitimă" în măsura în care şarpele înconjoară punctul din mijloc cu patru raze. El tinde către exterior: este trezirea lui Kundalini, adică natura htonică devine activă. Acest lucru e indicat şi de săgeţile îndreptate în afară. Practic, aceasta înseamnă o conştientizare a naturii pulsionale. Şarpele personifică de demult măduva spinării şi ganglionii. Vârfurile orientate în afară pot în alte cazuri semnifica tocmai opusul, şi anume apărarea în afară, pentru a proteja interiorul ameninţat.

Imaginea 18

Imaginea provine de la o pacientă mai vârstnică. Spre deosebire de imaginea precedentă, aceasta este „introvertită". Şarpele se află împrejurul centrului cu patru raze şi are capul în punctul alb din centru (= Shiva-bindu), astfel încât pare că are un halou. Se pare că este vorba de o clocire a punctului median, respectiv de motivul şarpelui care apără comoara. Centrul este deseori caracterizat drept „bunul de preţ greu de atins"[17].

Imaginea 19

Femeie de vârstă mijlocie. Cercurile concentrice exprimă „concentrare". Aceasta e subliniată de peştii care circumambulează centrul. Numărul patru are semnificaţia de concentrare „totală". Orientarea către stânga indică, aşa cum se poate bănui, mişcarea către inconştient, deci „scufundarea".

17 Cf. *Symbole der Wandlung*, partea a doua, cap. 7.

Imaginea 20

O paralelă la imaginea 19 constituie o prezentare a motivului peştelui, pe care am văzut-o pe plafonul cortului fastuos al maharajahului din Benares (schiţă).

Imaginea 21

Peştele stă aici în locul şarpelui. (Peştele şi şarpele sunt în acelaşi timp atributele simbolice ale lui Cristos şi ale diavolului!) El dă naştere în marea inconştientului unui vârtej, în mijlocul căruia trebuie să ia fiinţă perla. Mişcarea este de asemenea orientată către stânga. Un imn din *Rigveda* spune:

De întuneric era acoperită întreaga lume,
Un ocean fără lumină — pierdut în noapte;
Atunci, ceea ce era ascuns în coajă,
Unul s-a născut prin puterea arşiţei.

Din acesta a luat naştere mai întâi,
Ca sâmbure al cunoaşterii, iubirea...[18]

Şarpele personifică de regulă inconştientul; peştele, dimpotrivă, reprezintă de cele mai multe ori un conţinut al acestuia. Asemenea diferenţe subtile trebuie luate în considerare în interpretarea unei mandale, căci ambele simboluri corespund foarte probabil cu două trepte de evoluţie diferite, unde şarpele reprezintă o stare mai primitivă şi mai pulsională decât peştele, căruia chiar şi istoric îi revine o autoritate mai mare decât şarpelui (ihtio simbolul).

Imaginea 22

În această imagine a unei femei tinere, peştele a realizat, datorită circumambulaţiunii sale, un centru diferenţiat, în care apar mama şi

18 DEUSSEN, *Die Geheimlehre des Veda*, p. 3.

copilul în fața unui arbore stilizat al cunoașterii sau al vieții (Paradis). Peștele are aici natură de dragon; el este deci un monstru de felul unui Leviathan, care, la origine, așa cum arată textele Ras Shamra, era tot un șarpe. Și aici mișcarea e orientată către stânga.

Imaginea 23

Mingea aurie corespunde nucleului auriu (*Hiranyagarbha*). Ea se află în rotație, iar Kundalini, care o înconjoară, s-a dublat. Aceasta indică conștientizarea, în măsura în care un conținut care urcă din inconștient se desparte într-un anumit moment în două jumătăți identice, una conștientă și una inconștientă. Dublarea nu e realizată de conștiință, ci apare spontan în produsele inconștientului. Conștientizarea e indicată și de orientarea către dreapta a rotației, exprimată de aripi (motivul svasticii). Stelele caracterizează punctul median ca formațiune cosmică. El are patru raze, deci se comportă ca un corp ceresc luminos. *Shatapatha-Brâhmana* spune: „He then looks up to the sun, for that is the final goal, that the safe resort. To that final goal, to that resort he thereby goes: for this reason he looks up to the sun. (16.) He looks up, with the text...«Self-existent art thou, the best ray of light!» The sun is indeed the best ray of light, and therefore he says, «Self-existent art thou, the best ray of light. » «Light-bestowing art thou: give me light (varkas)!» «so say I», said Yâgnavalkya, «for at this indeed the Brahmana should strive, that he be brahmavarkasin» (luminat de Brahma)...(17.) He then turns (from left to right), with the text...«I move along the course of the sun», having reached that final goal, that safe resort, he now moves along the course of that (sun)."[19]

Din acest soare sunt amintite șapte raze. Un comentator observă că patru indică punctele cardinale; una în sus, cealaltă în jos; a șaptea și

19 1, 9, 3, 15 și urm. (*Sacred Books of the East* XII, p. 271 și urm.): El se uită în sus la soare, căci acesta este scopul final, acesta e refugiul sigur. Către acest scop final, către acest refugiu merge el: din acest motiv se uită la soare. (16.) El privește în sus cu cuvintele: „Autocreator ești tu, cea mai bună rază de lumină!" Soarele este într-adevăr cea mai bună rază de lumină și de aceea el spune: „Autocreator ești, cea mai bună rază de lumină. Tu ești dătător de lumină: dă-mi lumină!" așa spun eu, spuse Yâgnavalkya, „căci către aceasta trebuie să tindă brahmanul, să fie luminat de Brahma. (17.)

„cea mai bună" spre interior. Ea este în același timp discul soarelui, numit *Hiranyagarbha*[20]. *Hiranyagarbha* este, conform comentariului lui RÂMÂNUGA la *Vedanta Sûtras* (II, 4, 17), sinele suprem, „agregatul colectiv al tuturor sufletelor individuale". El este corpul brahmanului suprem și reprezintă sufletul colectiv. Pentru ideea sinelui ca un compus din mulți, compară „Unusquisque nostrum non est unus, sed est multi", și „Omnes iusti unus est qui accipit palpam" la ORIGENE.[21]

Desenatoarea este o femeie de 60 de ani, cu talent artistic. Procesul de individuație rezolvat prin tratament, care a fost mult timp blocat, a stimulat capacitatea creatoare (imaginea 21 are aceeași sursă) și a dat ocazia nașterii unei serii de imagini reușite, colorate, care dau expresie intensității trăirii.

Imaginea 24

Aceeași autoare. Contemplarea, deci concentrarea pe centru, este exersată chiar de ea. *Ea* a apărut în locul peștelui și șarpelui. O imagine ideală a ei s-a așezat împrejurul oului prețios. Picioarele sunt flexibile (nimfă!). Psihologia unei asemenea imagini nu este străină tradiției bisericești. Ceea ce în Răsărit este Shiva și Shakti, în Occident este „vir a femina circumdatus", și anume Cristos și Biserica mireasă; compară și *Maitrâyana-Brâhmana-Upanishad*: „He (the Self) is also he who warms, the Sun, hidden by the thousand-eyed golden egg, as one fire by another. He is to be thought after, he is to be sought after. Having said farewell to all living beings, having gone to the forest, and having renounced all sensuous objects, let man perceive the Self from his own body."[22]

Atunci el se întoarce (de la stânga la dreapta) cu cuvintele «Mă mișc de-a lungul drumului soarelui», și el a atins acest scop final, acest refugiu sigur și se mișcă acum de-a lungul acestui drum."

20 l.c.

21 Unul dintre noi nu este unul, ci mai mulți. — Toți drepții sunt unul, care a dobândit palmierul (*In libros regnorum homiliae*, I, 47).

22 Bărbat îmbrățișat de femeie. — (Sinele) este și ceea ce încălzește, soarele, ascuns de oul auriu cu o mie de ochi ca un foc de altul. Către el trebuie tins, el trebuie căutat. Când s-a despărțit de toate ființele vii, când a plecat în pădure și a renunțat la toate

Și aici este indicată o strălucire care pornește din cercul protector în afară. Aceasta exprimă reprezentarea unei acțiuni la distanță a stării introvertite de conștiință. Acest lucru s-ar putea înțelege și ca legătură inconștientă cu lumea.

Imaginea 25

Această imagine provine de la o altă pacientă de vârstă mijlocie. Ea reprezintă faze diferite ale procesului de individuație. Jos este prinsă în păienjenișul de rădăcini htonic (= Mūlādhāra în yoga Kundalini). În mijloc ea studiază o carte, adică își cultivă rațiunea și își sporește cunoașterea și conștiința. Sus ea primește iluminarea ca „renata" sub forma unei sfere cerești care extinde și eliberează personalitatea, a cărei formă rotundă reprezintă mandala, dar în aspectul său de „Împărăție a lui Dumnezeu", iar mandala inferioară, în formă de roată, are o natură htonică. Este vorba de o confruntare dintre totalitatea naturală și cea spirituală. Mandala este neobișnuită, datorită celor șase raze (șase vârfuri de munți, șase păsări, trei figuri umane). În afară de aceasta, ea se află între un evident sus și un jos, care sunt repetate chiar în mandală. Sfera superioară, luminoasă este pe punctul de a coborî în șesime, respectiv treime, și a depășit deja partea superioară a marginii roții. Conform tradiției vechi, numărul șase înseamnă creație și devenire, căci el reprezintă o *coniunctio* de doi și trei (2x3). (par și impar = feminin și masculin.) Philo Iudaeus îl numește de aceea pe *senarius* (6) „numerus generationi aptissimus" (numărul cel mai potrivit pentru generare[23]). Conform unei concepții vechi[24], trei înseamnă suprafața, iar patru înălțimea, respectiv adâncimea. „Quaternarius solidi naturam ostendit" (arată natura solidului), în timp ce primele trei caracterizează sau redau incorporalele *intelligibilia*. Numărul patru apare ca piramidă cu trei fețe. Șesimea (*hexas*) arată că mandala constă din două triade, din care cea superioară se întregește aici în cuaternitate, în starea de *aequabilitas*

obiectele simțurilor, atunci ar putea omul să perceapă în corpul propriu sinele (VI, 8 în: *Sacred Books of the East* XV, p. 11).

23 *De opificio mundi*, p. 2.

24 L.c., p. 79.

și *iustitia*, așa cum spune PHILO. Jos amenință nori întunecați încă neintegrați. Această imagine demonstrează faptul care nu e neobișnuit că personalitatea e dispusă spre extindere în sus și în jos.

Imaginile 26 și 27

Aceste mandale sunt în parte atipice. Ambele provin de la aceeași femeie tânără. În centru se găsește, ca în cazul precedent, o figură feminină, închisă într-o sferă de sticlă sau într-o vezică transparentă. Arată aproape ca și cum ar fi pe cale să ia naștere un homunculus. (Compară homunculusul din retortă, *Faust*, II) În ambele mandale există, lângă numărul patru, respectiv opt, cinci raze care ies din centru. Există deci o dilemă între patru și cinci. Cinci este numărul omului natural, în măsura în care acesta constă dintr-un trunchi și cinci extremități. Spre deosebire de acesta, numărul patru înseamnă o totalitate *reflectată*. Aceasta descrie omul ideal („spiritual") și îl formulează ca pe o totalitate în opoziție cu cincimea, care descrie omul corporal. Este caracteristic faptul că svastica simbolizează omul „închipuit"[25], iar steaua cu cinci raze simbolizează omul material, corporal.[26] Dilema lui patru și cinci corespunde celei dintre omul cultural și omul natural. Aceasta era problema pacientei. Imaginea 26 indică dilema în cele patru grupuri de stele: două conțin câte patru și două câte cinci stele. La marginea exterioară a ambelor mandale se află reprezentat „focul pasiunii". În imaginea 26 marginea exterioară e formată din ceva care arată ca un țesut (în flăcări). În opoziție tipică cu mandalele „strălucitoare", acestea sunt (în special imaginea 27) „arzătoare". Este pofta arzătoare, asemănătoare dorului homunculusului închis în retortă din *Faust* II, a cărui carcasă de sticlă se sparge în final de tronul Galatheei. Este vorba de o dorință erotică, dar în același timp și de un *amor fati*,

25 Aici trebuie luat în considerare dacă svastica e orientată către dreapta sau către stânga. Cea orientată către stânga reprezintă în Tibet Bön, religia magică inferioară față de budism.

26 Simbolul stelei este preferat atât de Rusia, cât și de America. Prima este roșie, a doua este albă. Pentru semnificația acestor culori cf. *Psychologie und Alchemie* (Index, v. „culori").

care arde din sinele cel mai lăuntric, care modelează destinul și astfel va ajuta sinele să se realizeze. La fel ca homunculusul din *Faust*, și forma închisă în interior vrea să „devină".

Pacienta însăși a resimțit conflictul, căci ea mi-a relatat că nu-și găsea liniștea după ce a desenat ultima imagine. Femeia ajunsese la amiaza vieții ei, și anume în al 35-lea an de viață. Ea se gândea dacă să mai facă un al doilea copil. S-a hotărât să aibă copilul. Dar destinul nu i l-a lăsat, căci evident evoluția viitoare a personalității ei urmărea un alt scop, și anume unul nebiologic, respectiv cultural. Conflictul s-a rezolvat în acest sens.

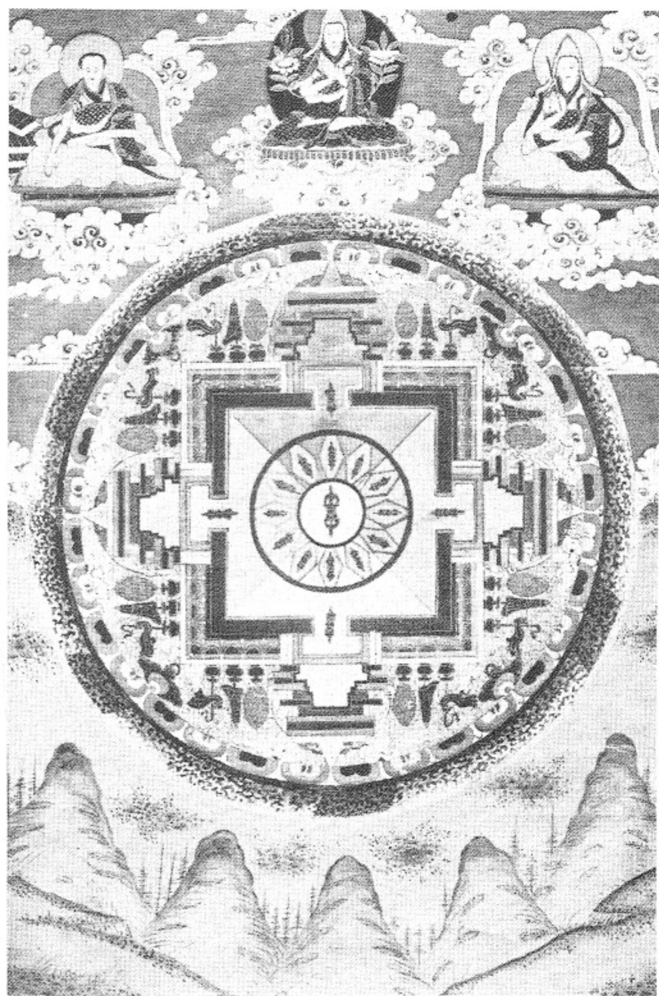
Imaginea 28

Imaginea provine de la un bărbat de vârstă mijlocie. În centru se găsește o stea. Pe cerul albastru se află nori aurii. În cele patru puncte cardinale vedem figuri umane: sus un bătrân în poziție contemplativă și jos Loki sau Hefaistos cu păr roșu de flăcări, care ține în mână un templu. În dreapta și în stânga se află două figuri feminine, una luminoasă și una întunecată. Prin acestea sunt indicate cele patru aspecte ale personalității, respectiv patru figuri arhetipale, care aparțin periferiei sinelui. Ambele figuri feminine se recunosc ca fiind cele două aspecte ale *animei*. Bătrânul corespunde arhetipului sensului, respectiv al spiritului, iar figura întunecată, htonică, de jos e opusul înțeleptului, și anume elementul luciferic fermecat (ocazional destructiv). În alchimie este Hermes Trismegistus versus Mercurius ca „*trickster*" evaziv.[27] Cercul care înconjoară nemijlocit cerul conține forme de viață asemănătoare protozoarelor. Cele 16 sfere în patru culori, care urmează în afară, provin dintr-un motiv al ochiului originar și de aceea reprezintă conștiința contemplativă și diferențiatoare. De asemenea, ornamentele care se deschid spre înăuntru ale următorului cerc semnifică ceva asemănător unor vase care își varsă conținutul către centru.[28] Orna-

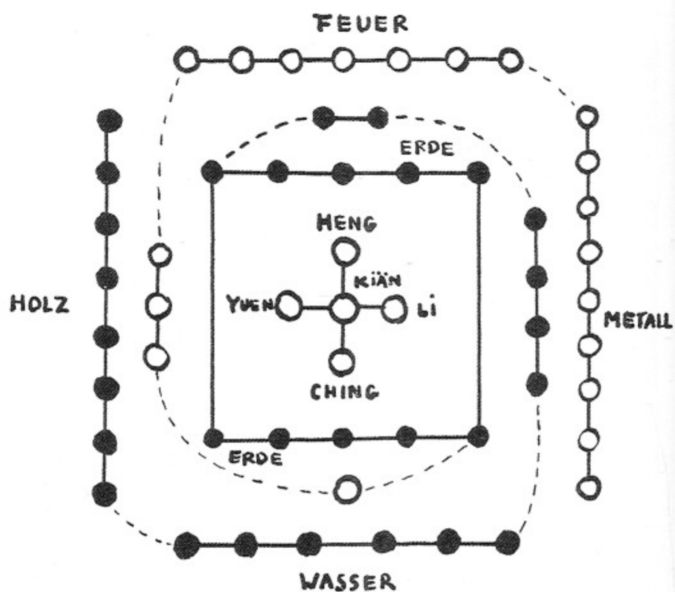
27 Vezi cap. VIII și IX ale acestui volum ca și *Der Geist Mercurius*.

28 O reprezentare similară se găsește în alchimie, și anume în așa-numita *Ripley-Scrowle* și variantele ei (cf. *Psychologie und Alchemie*, p. 524, figura 257). Acolo zeii planetelor sunt cei care-și amestecă atributele în baia renașterii.

Imagini



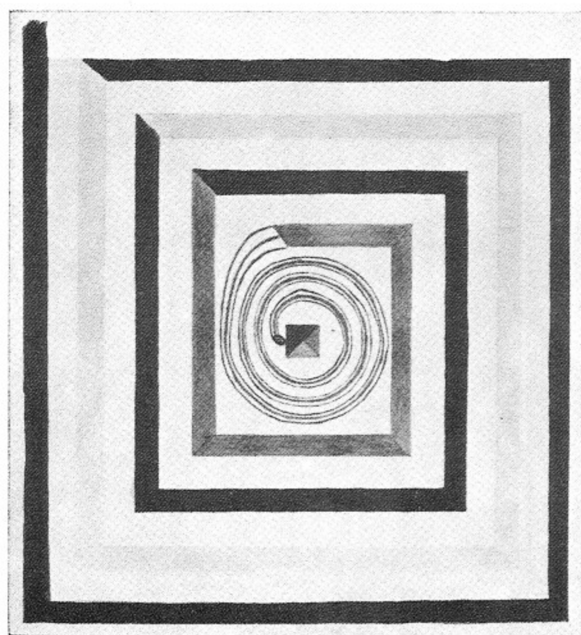
Imaginea 1



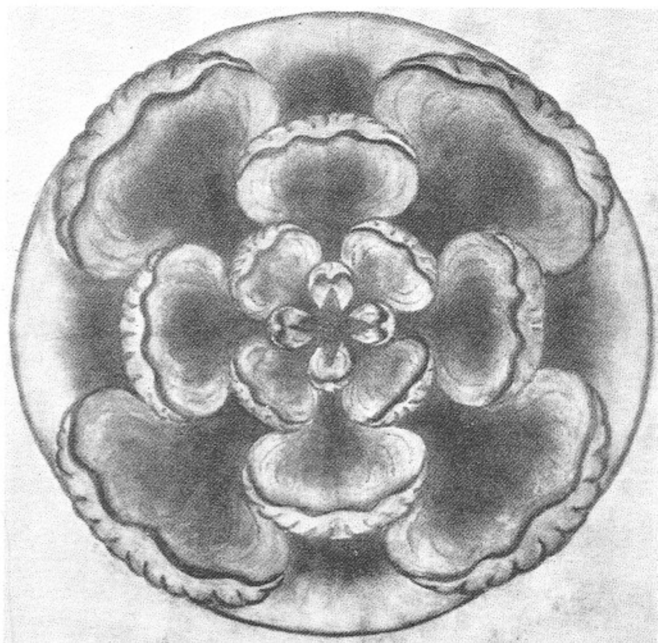
Imaginea 2



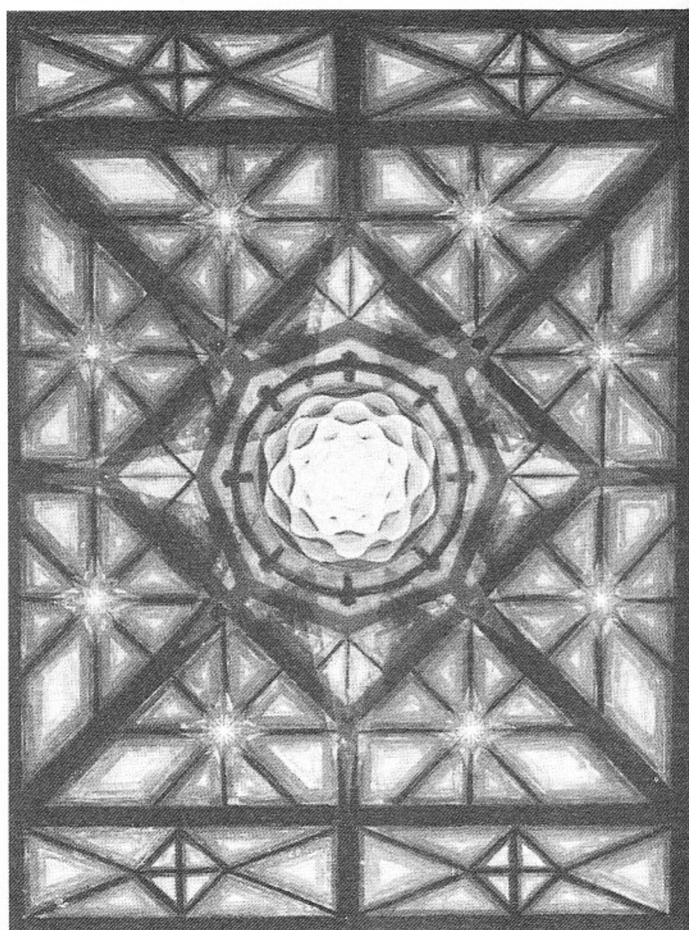
Imaginea 3



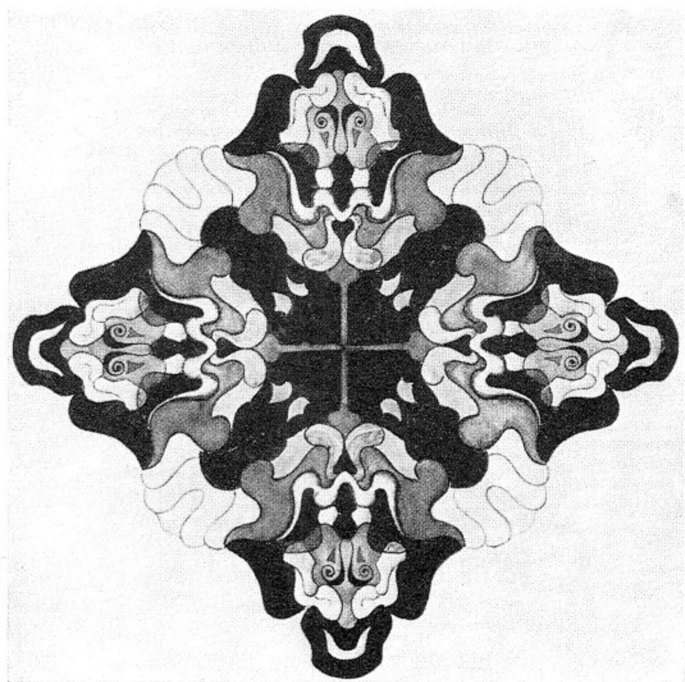
Imaginea 4



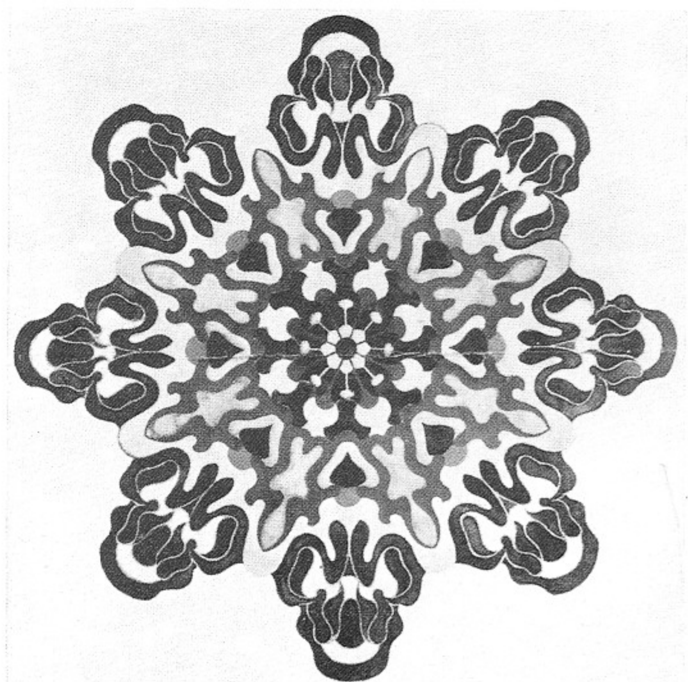
Imaginea 5



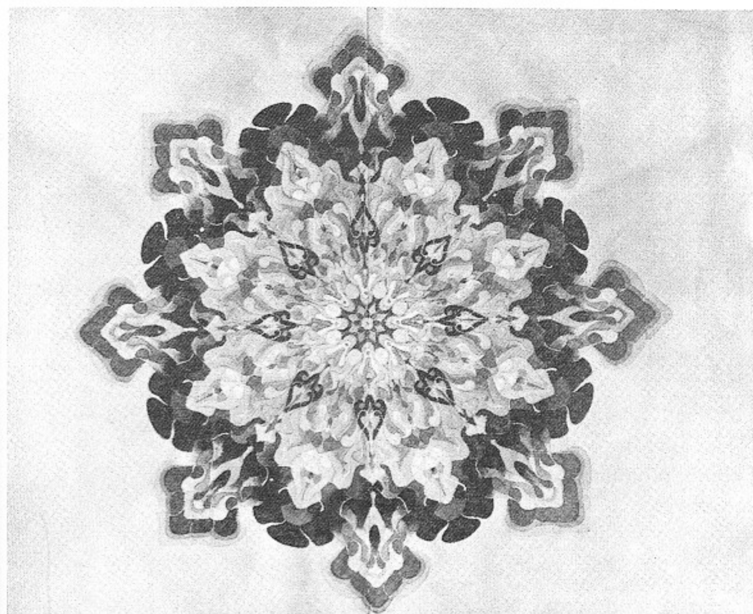
Imaginea 6



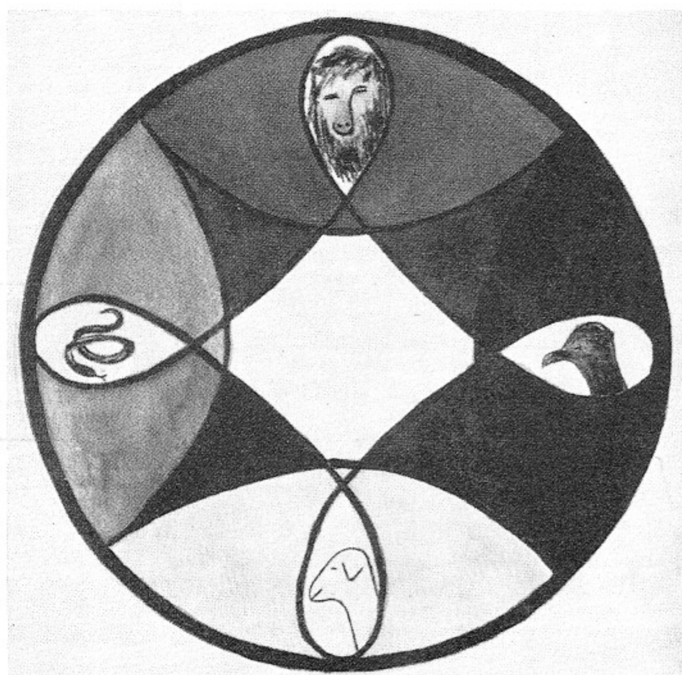
Imaginea 7



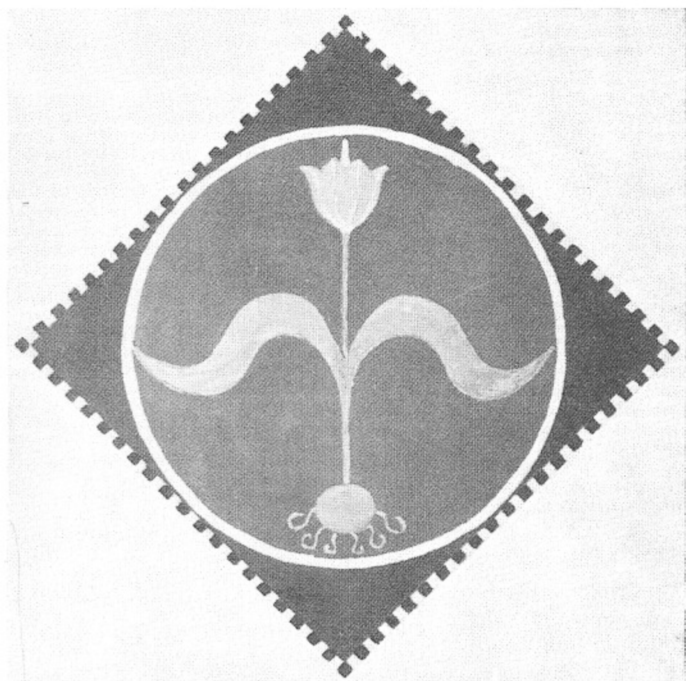
Imaginea 8



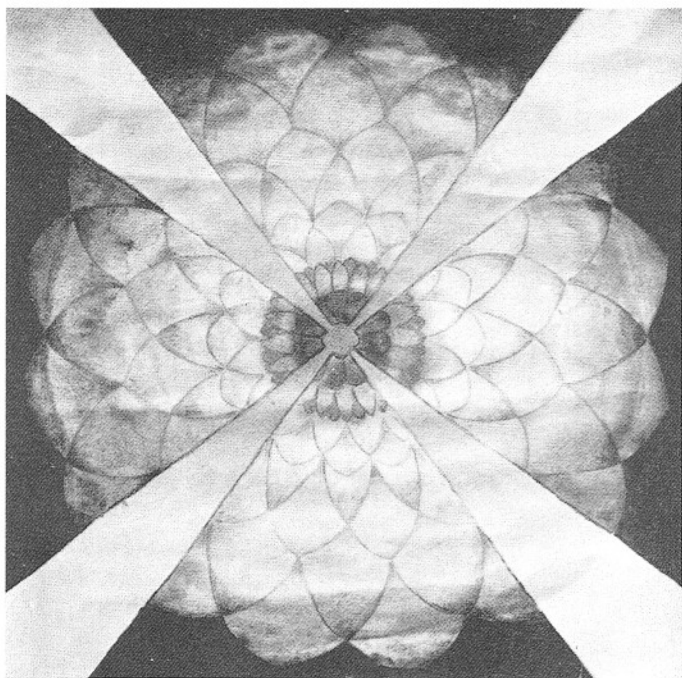
Imaginea 9



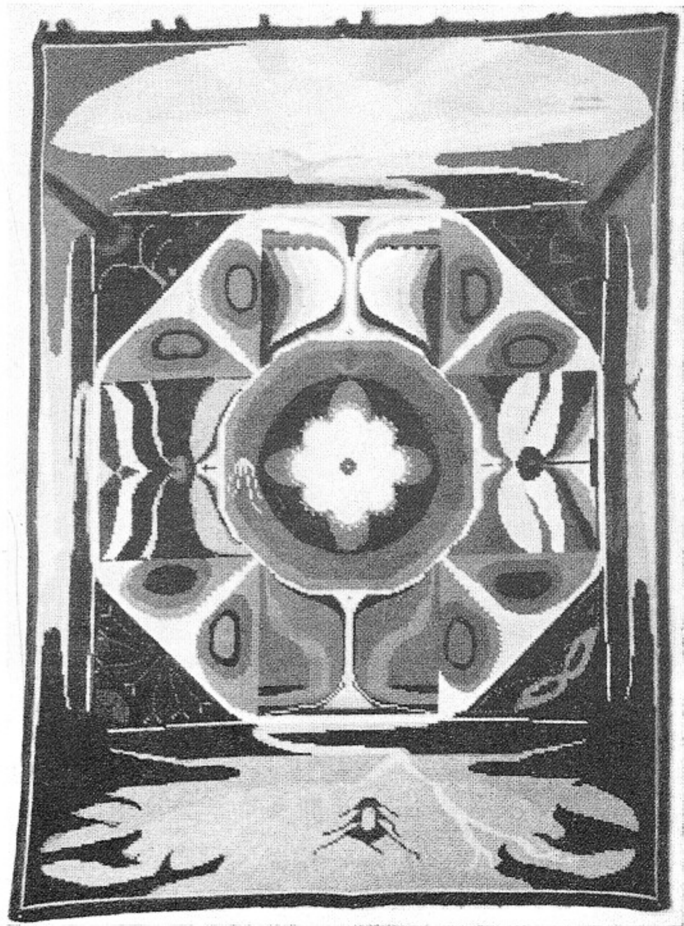
Imaginea 10



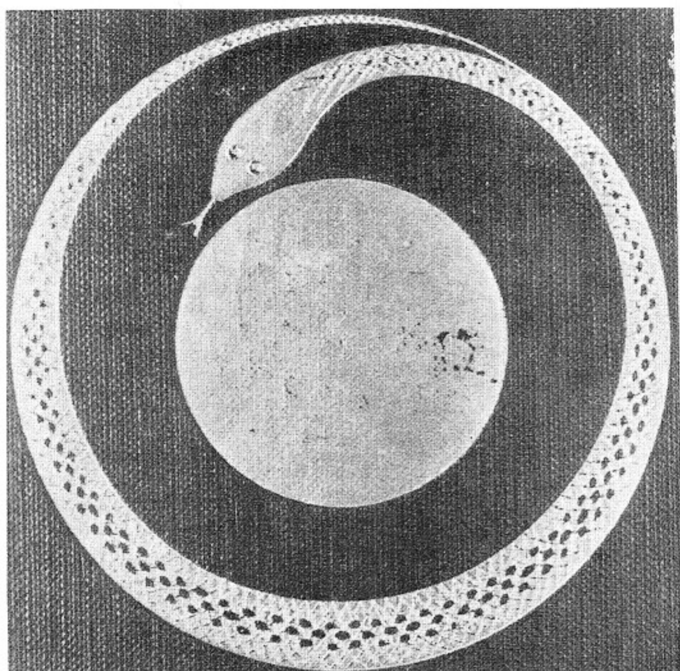
Imaginea 11



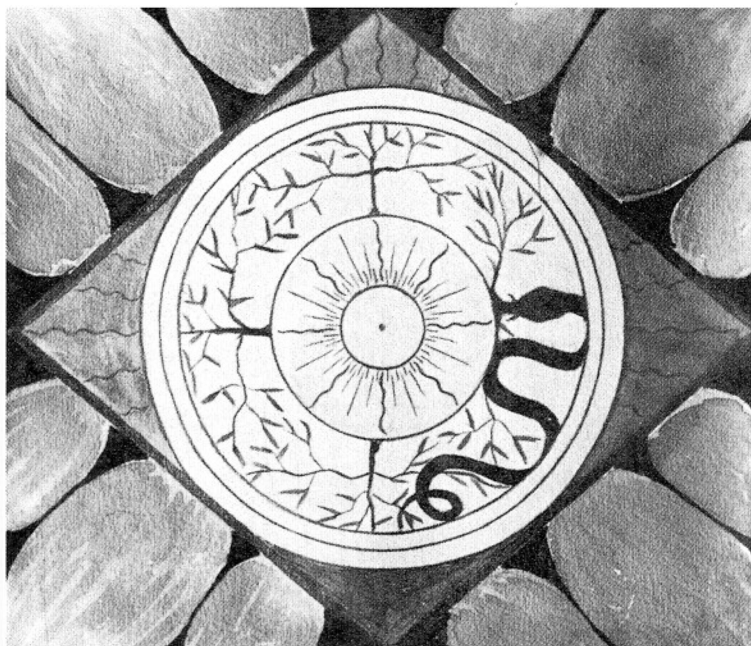
Imaginea 12



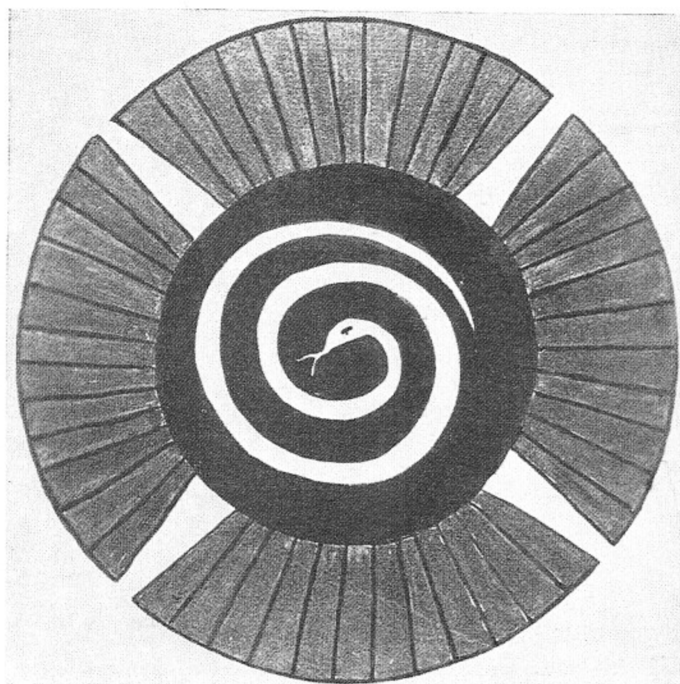
Imaginea 13



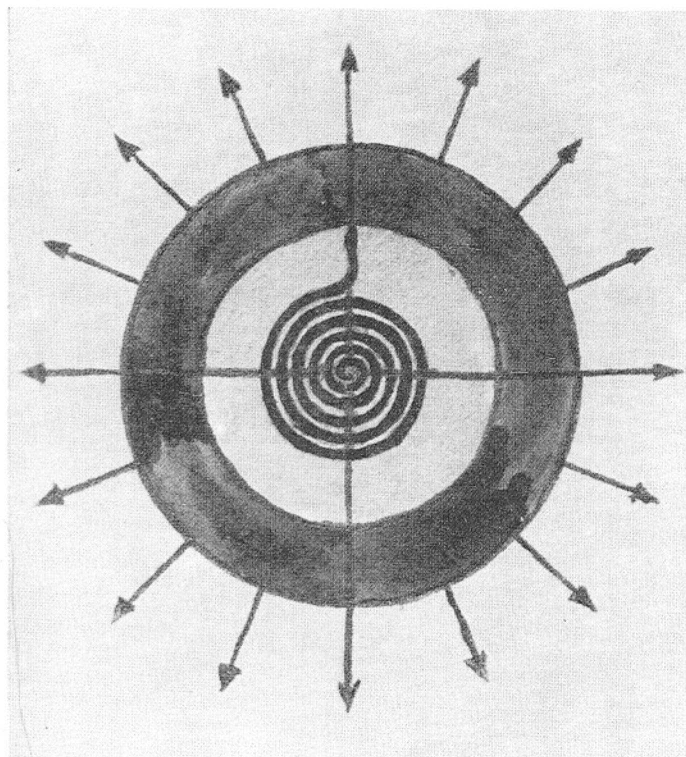
Imaginea 14



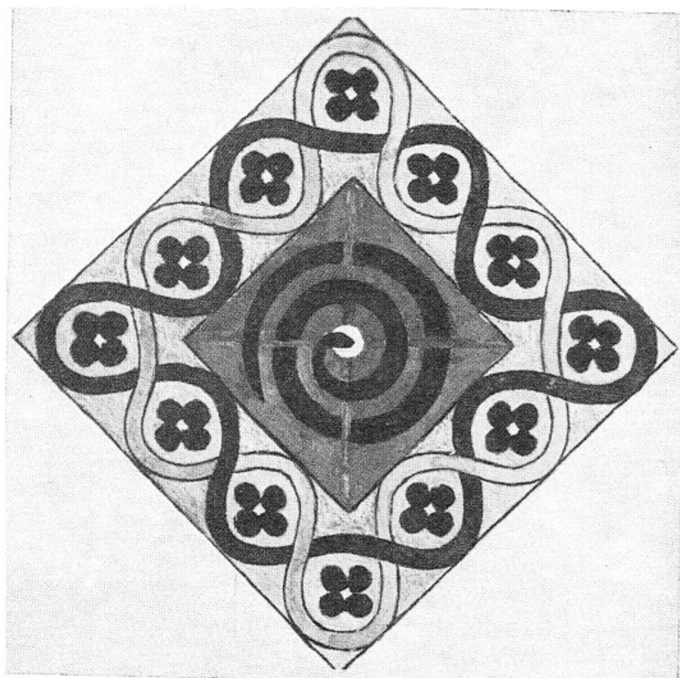
Imaginea 15



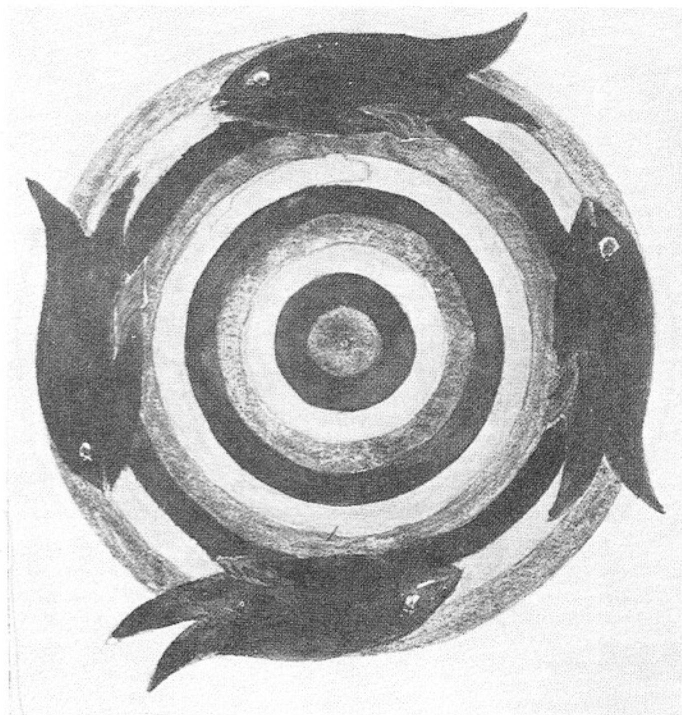
Imaginea 16



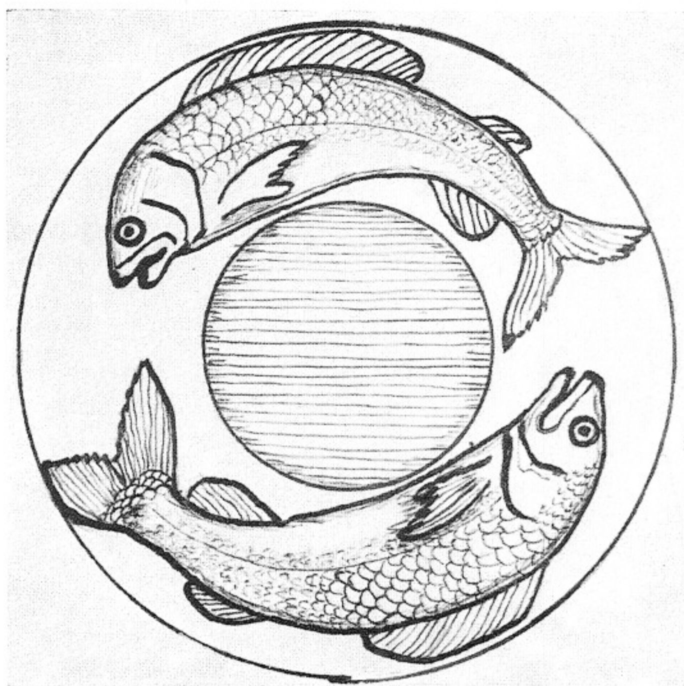
Imaginea 17



Imaginea 18



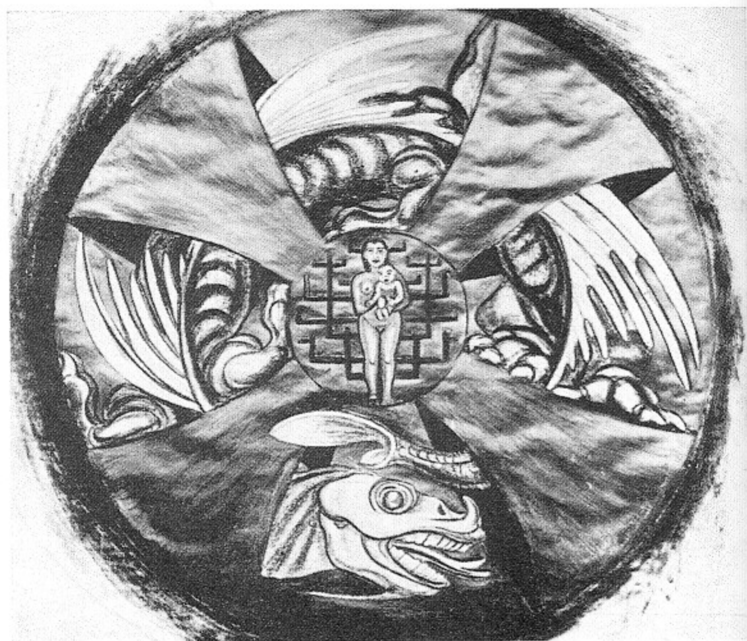
Imaginea 19



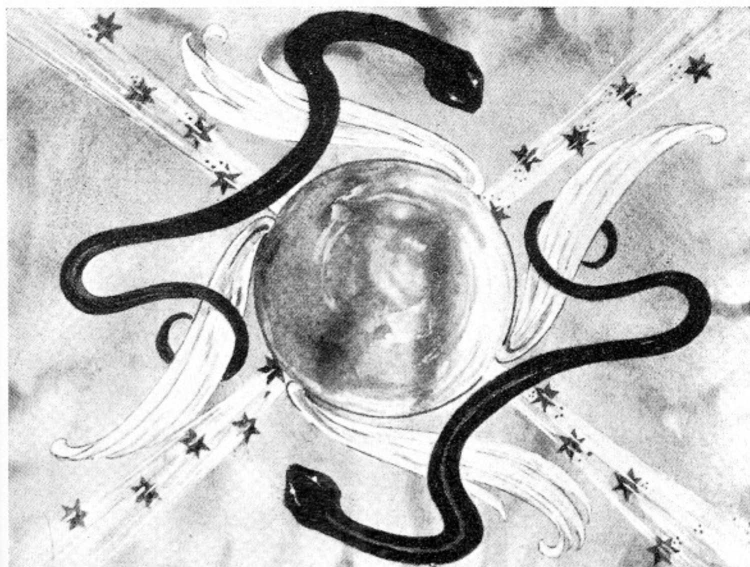
Imaginea 20



Imaginea 21



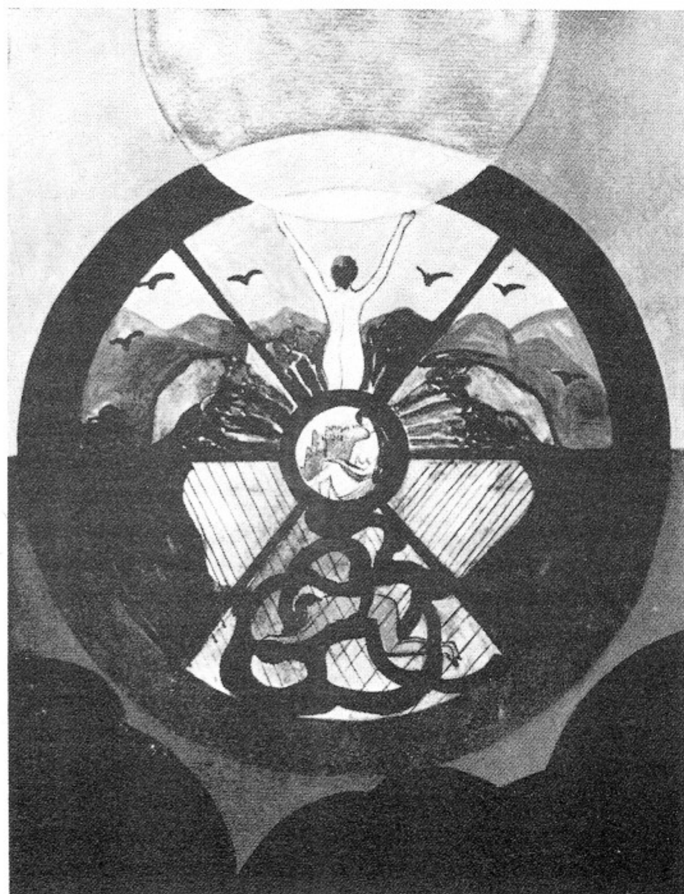
Imaginea 22



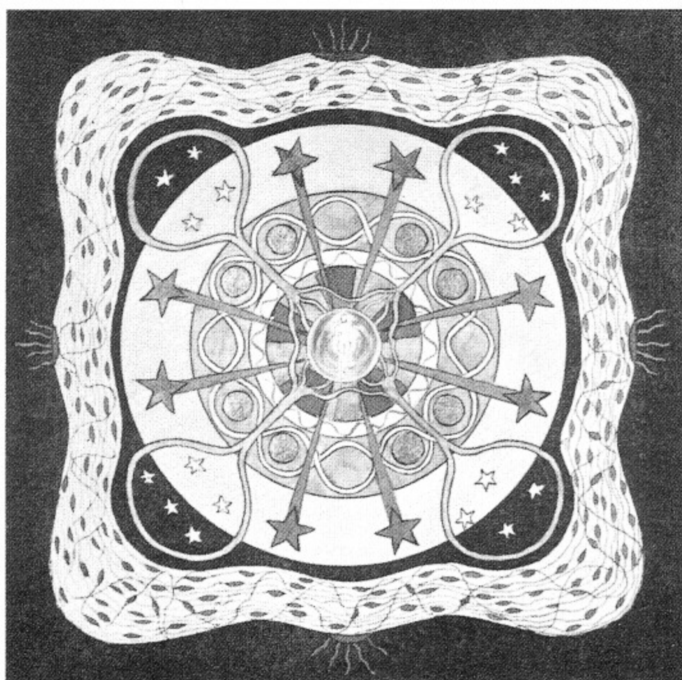
Imaginea 23



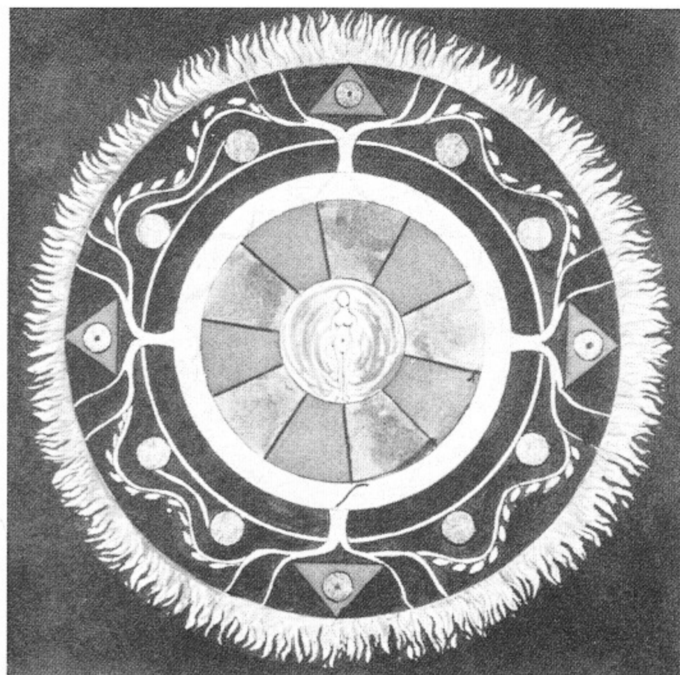
Imaginea 24



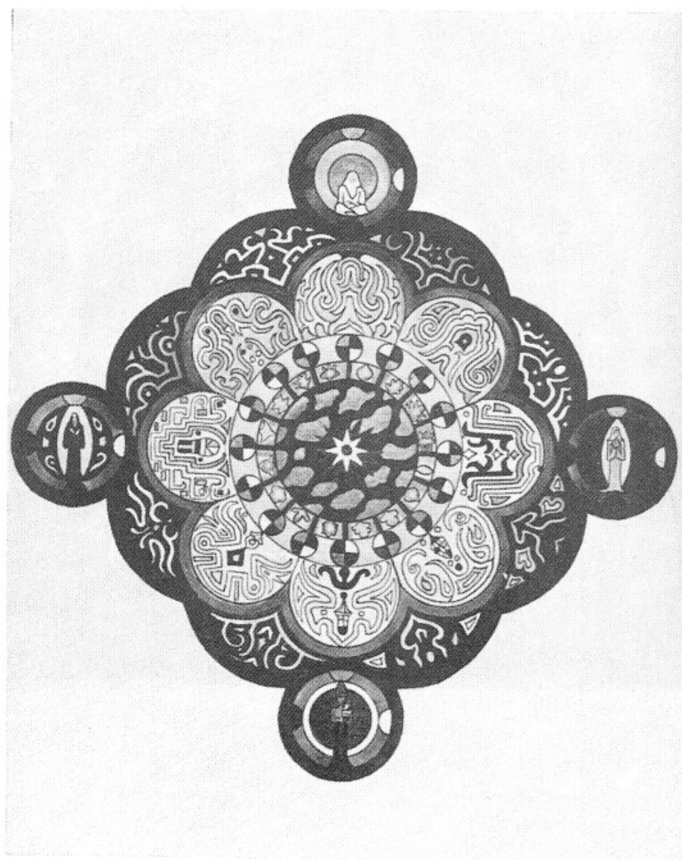
Imaginea 25



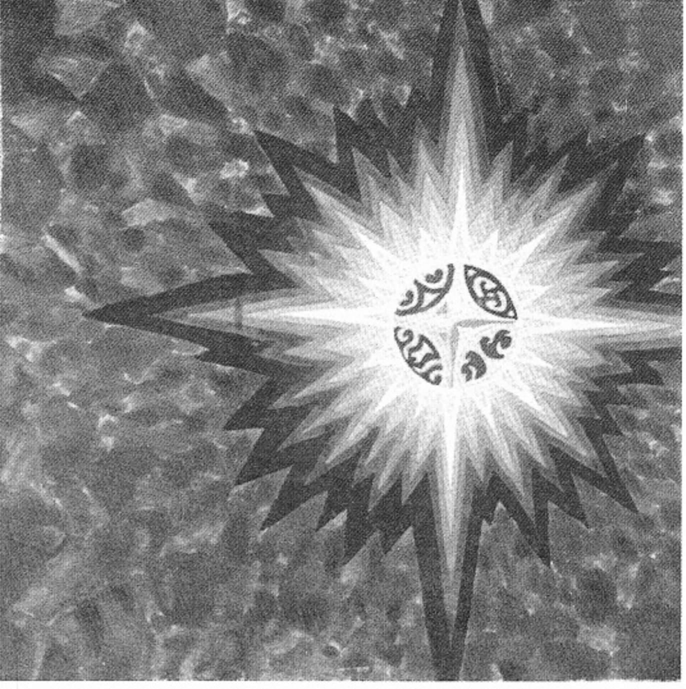
Imaginea 26



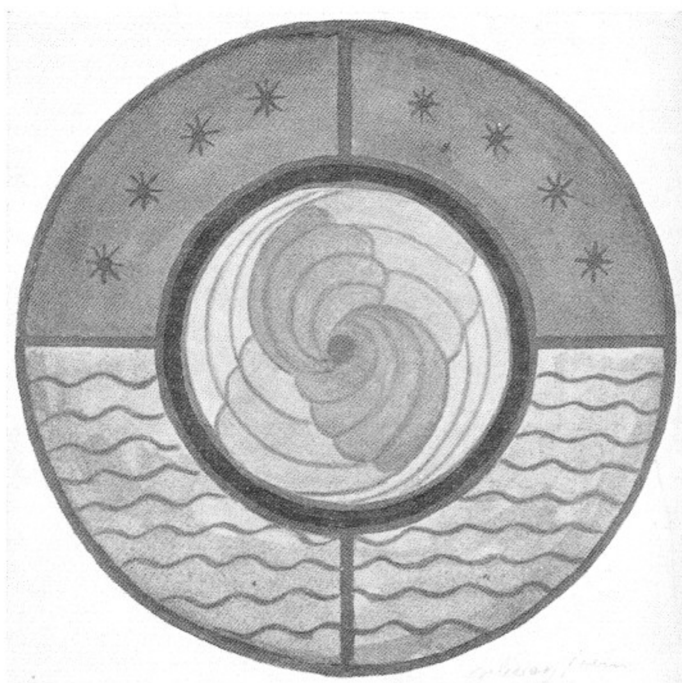
Imaginea 27



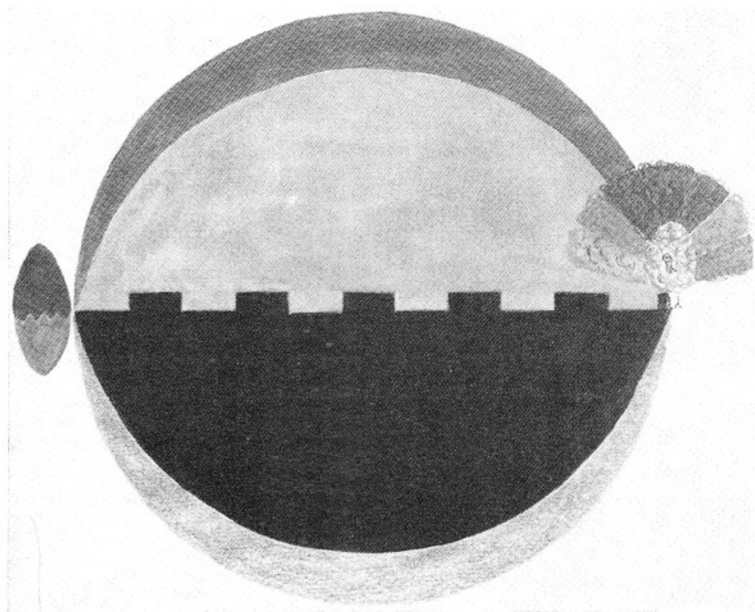
Imaginea 28



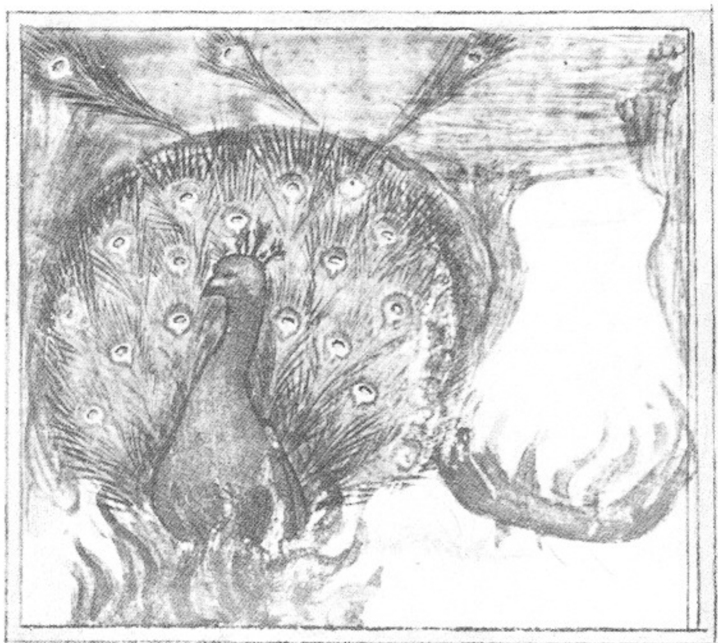
Imaginea 29



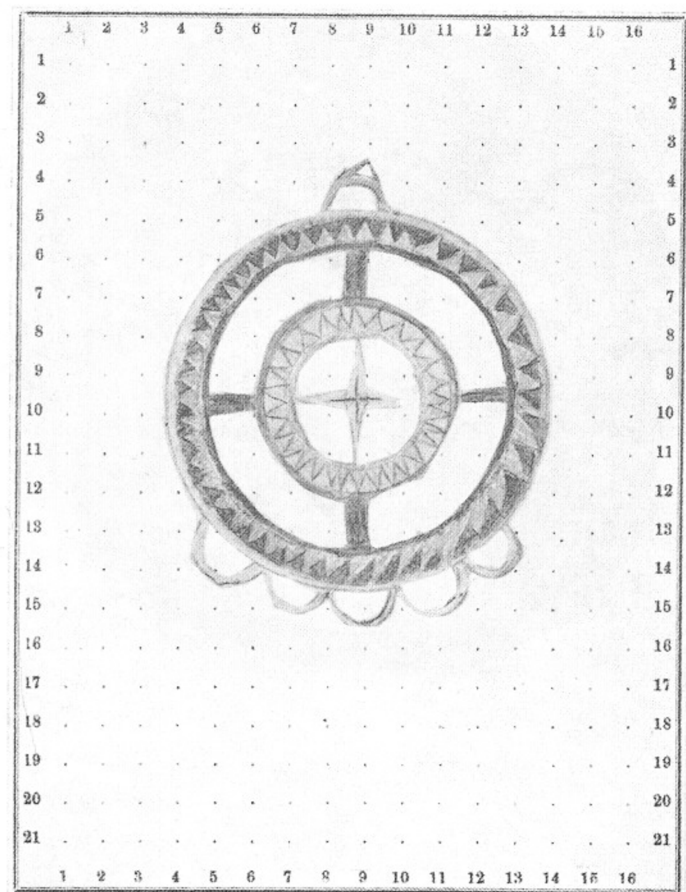
Imaginea 30



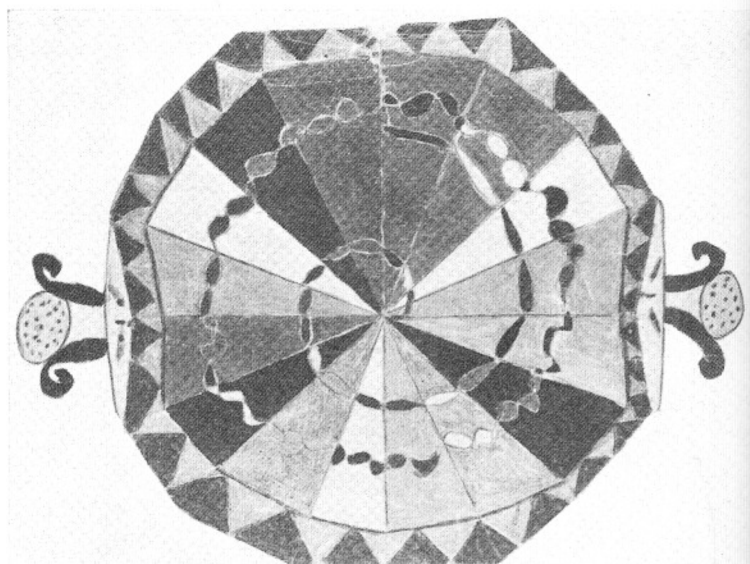
Imaginea 31



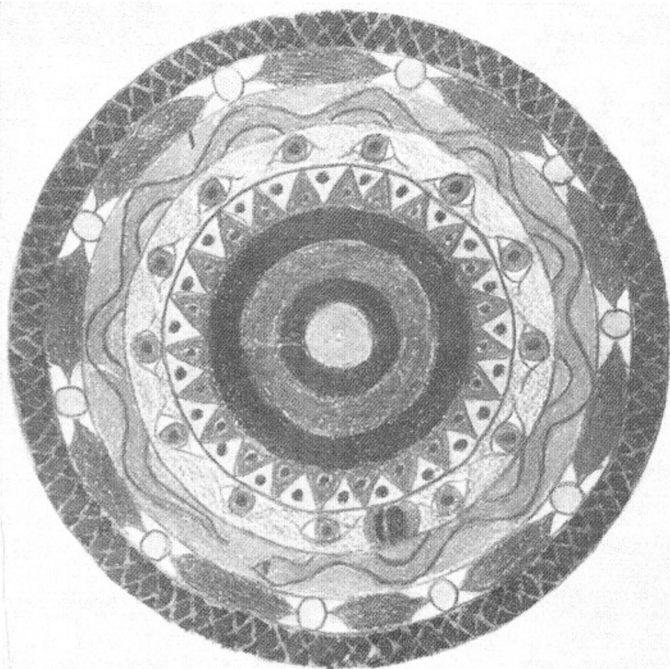
Imaginea 32


1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16

Imaginea 33



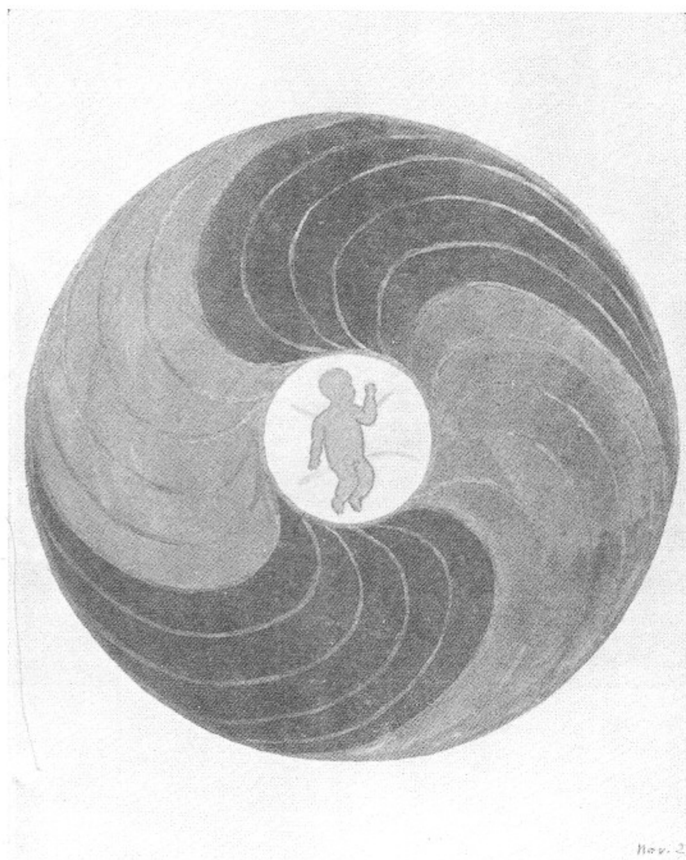
Imaginea 34



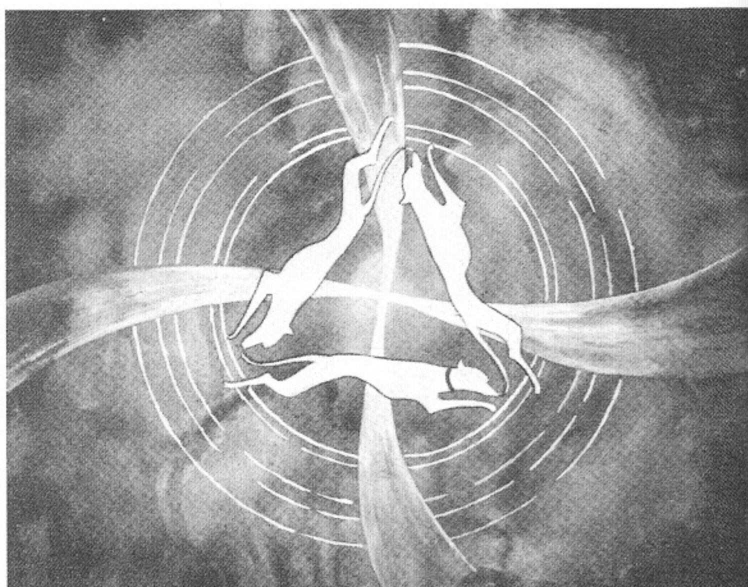
Imaginea 35



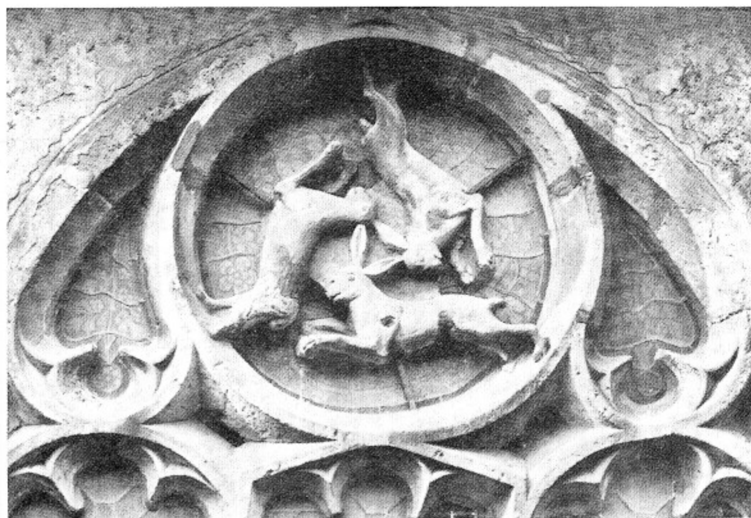
Imaginea 36



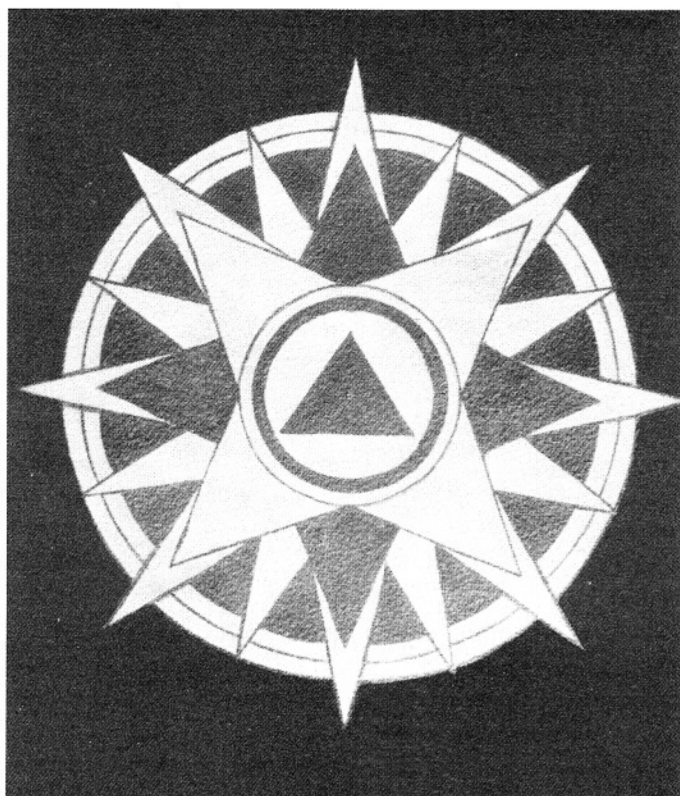
Imaginea 37



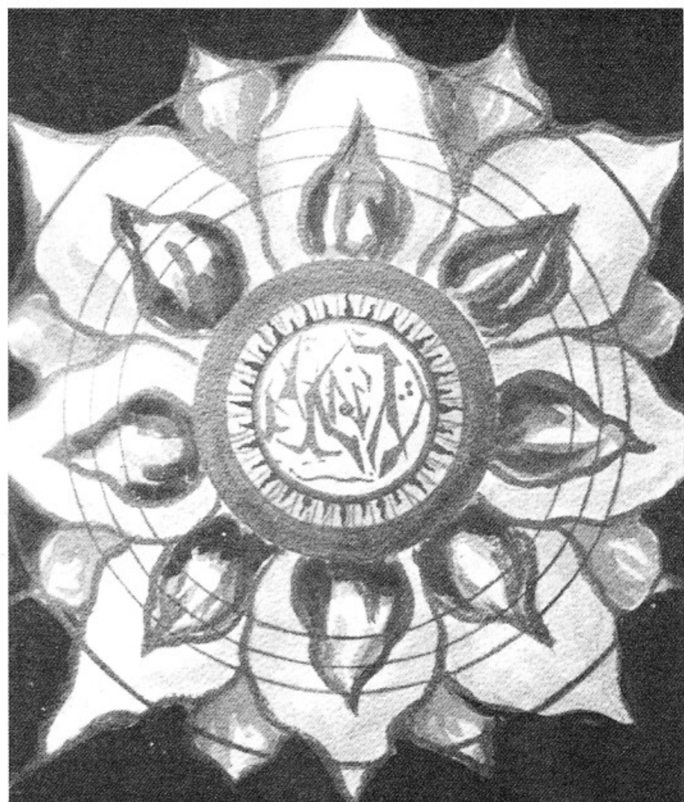
Imaginea 38



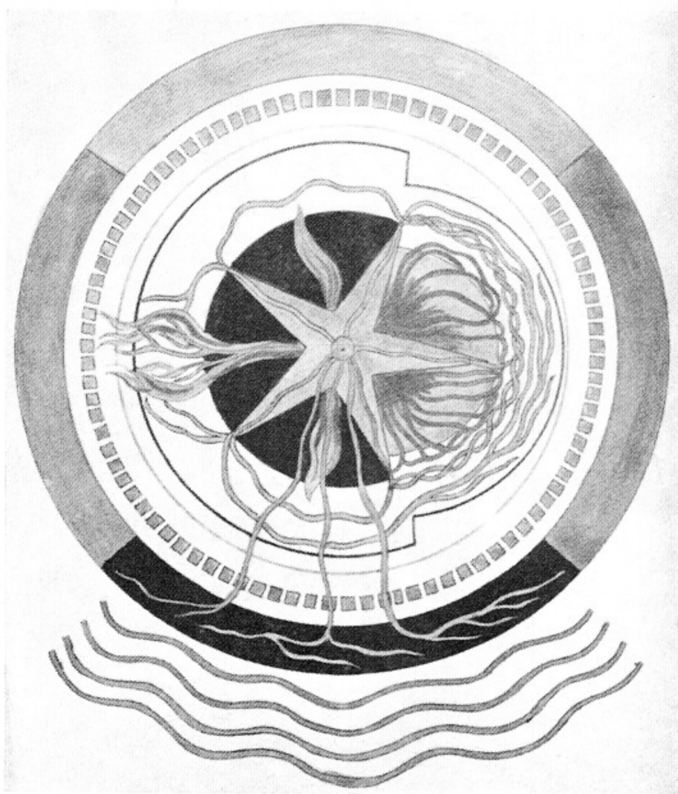
Imaginea 39



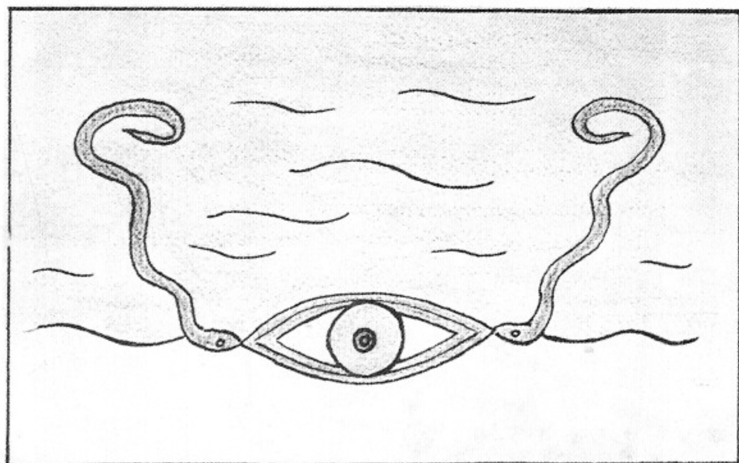
Imaginea 40



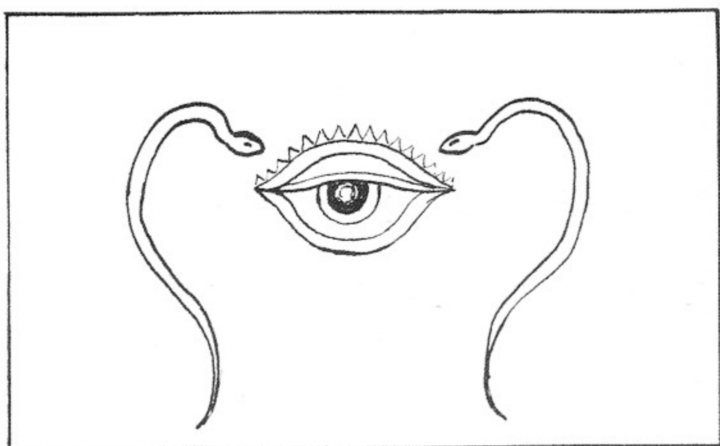
Imaginea 41



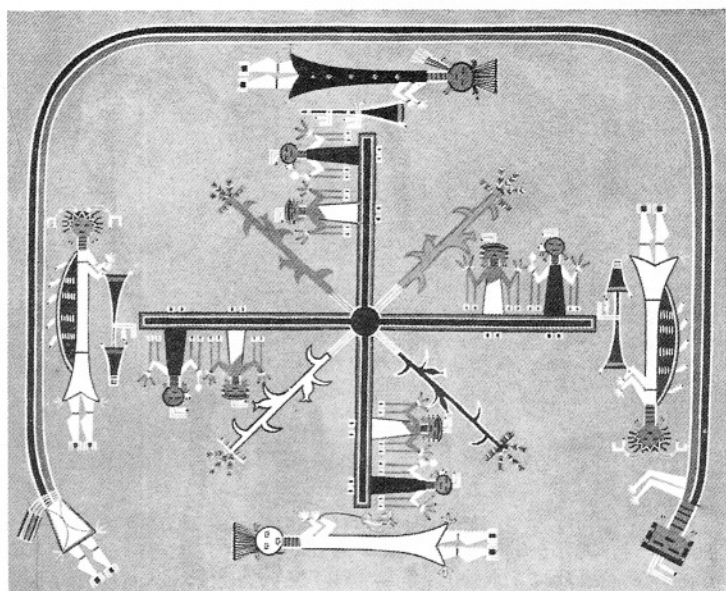
Imaginea 42



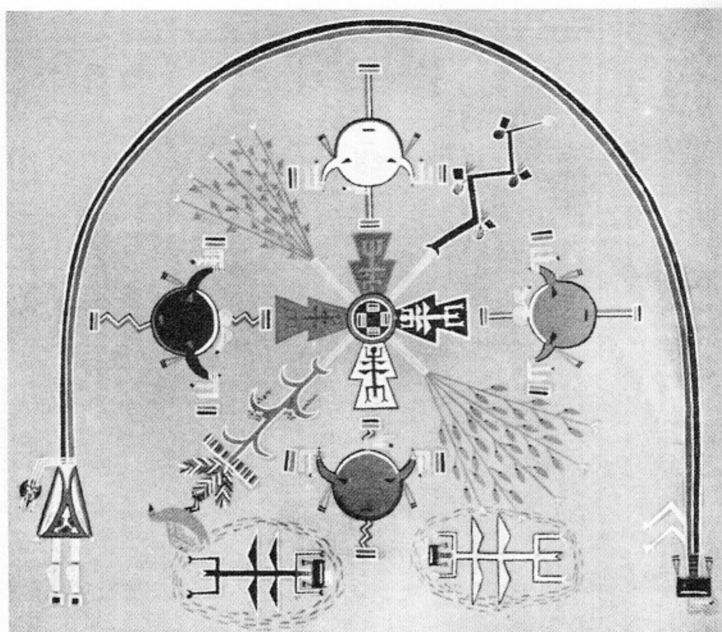
Imaginea 43



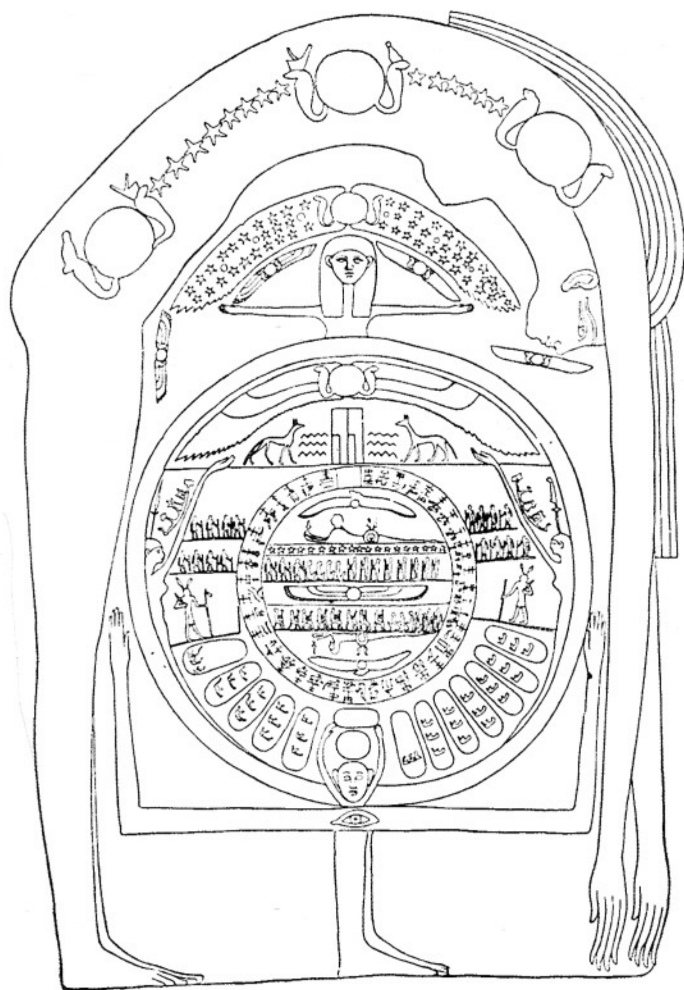
Imaginea 44



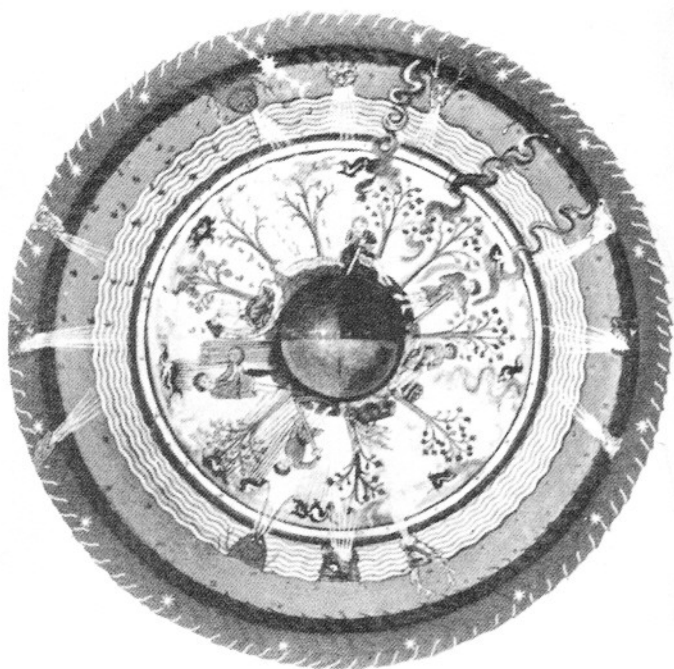
Imaginea 45



Imaginea 46



Imaginea 47



Imaginea 48



Imaginea 49

DECIMA FIGURA.



Imaginea 50



Imaginea 51



Imaginea 52



Imaginea 53



Imaginea 54

mentele de pe cercul exterior se deschid în schimb în afară, pentru a primi din afară. În procesul de individuație, proiecțiile originare se întorc în interior, adică ele sunt integrate iar în personalitate. Spre deosebire de imaginea 25, aici este integrat „sus" și „jos", ca și „masculinul" și „femininul", ca în hermafroditul alchimic.

Imaginea 29

Aici centrul este simbolizat de o stea. Această reprezentare foarte frecventă corespunde imaginilor precedente, în care soarele reprezintă mijlocul. Și soarele este o stea, un nucleu strălucitor în oceanul cerului. Imaginea descrie apariția sinelui ca stea din haos. Cele patru raze sunt subliniate de cele patru culori. Această imagine este semnificativă prin faptul că prezintă structura sinelui ca pe o ordine față de haos.[29] Autorul este același cu cel al imaginii 28 (reproducere alb-negru).

Imaginea 30

Această mandala, care provine de la o pacientă vârstnică, este și ea clivată într-un sus și un jos; sus cerul, jos marea, așa cum indică liniile ondulate aurii de pe suprafața verde. Patru aripi orientate către stânga încercuiesc centrul, care e caracterizat numai de culoarea portocaliu-roșcată. Contrariile sunt și aici integrate și constituie probabil cauza rotației centrului.

Imaginea 31

Mandala atipică, bazându-se pe numărul doi (*dyas*). O lună aurie și una argintie formează marginile de sus și de jos. Interiorul este cer albastru sus, iar jos ceva ca un zid negru, cu creneluri. Pe acesta stă, în dreapta, în afară, un păun cu coada desfăcută, iar în stânga se află un ou, probabil un ou de păun. Având în vedere rolul important pe care

29 *Zur Psychologie östlicher Meditation* (paragr. 942).

îl joacă păunul în alchimie și împreună cu oul de păun și în gnosticism, ne putem aștepta și la minunea „cauda pavonis“, și anume la apariția „tuturor culorilor“, la desfășurarea și conștientizarea întregului, o dată ce a căzut zidul despărțitor întunecat. (Compară cu aceasta imaginea 32.) Pacienta bănuia că oul s-ar putea sparge și din el ar putea ieși ceva nou, poate un șarpe. În alchimie, păunul este sinonim cu Phoenix-ul. O variantă a legendei păsării Phoenix povestește că pasărea Semenda s-ar arde pe sine, din cenușa ei ar lua naștere un vierme, din care apoi ar ieși iar pasărea.

Imaginea 32

Această imagine este o reproducere din *Codex alchemicus Rhenovacensis* al Bibliotecii Centrale din Zürich. Păunul reprezintă aici pasărea Phoenix, care iese renăscută din văpaie. O reprezentare asemănătoare se găsește într-un manuscris de la British Museum, numai că acolo păunul se află închis într-un vas de sticlă, *vas hermeticum*, ca și homunculusul. Păunul este o imagine veche a renașterii și învierii, pe care o găsim deseori și pe sarcofagele creștine. În vasul care se află lângă păun apar culorile *caudei pavonis* ca semn pentru faptul că procesul de transformare se apropie de scop. În procesul alchimic, *serpens mercurialis*, dragonul, se transformă în acvilă, păun, gânsacul lui Hermes sau Phoenix.[30]

Imaginea 33

Această imagine a fost desenată de un băiat de șapte ani, care provine dintr-o căsătorie problematică. El a realizat un mare număr de desene ciculare de acest fel și le-a pus în jurul patului său. El le numea „iubitele“ lui și nu voia să se culce niciodată fără ele. De aici se poate recunoaște că imaginile „fermecate“ funcționează pentru el în semnificația lor originară, ca cercuri fermecate protectoare.

30 Pentru detalii vezi *Psychologie und Alchemie* (paragr. 334 și 404).

Imaginea 34

O fetiță de 11 ani, ai cărei părinți se aflau în proces de divorț, a desenat în acea perioadă, care i-a adus multe dificultăți, mai multe imagini ce exprimau clar structura mandalei. Și aici imaginile, ca cercuri fermecate, trebuie să împiedice intruziunea dificultăților și obstacolelor lumii exterioare în spațiul interior sufletesc. Ele reprezintă un fel de autoprotecție.

Poate că la fel ca pe Kilkhor, roata tibetană a lumii (imaginea 3), se găsesc în această imagine pe ambele părți forme asemănătoare coarnelor, care aparțin, conform experienței, diavolului, respectiv unui simbol teriomorf al acestuia. Lui îi aparțin și ochii oblici, înguști de dedesubt și cele două linii mici care indică nasul și gura. Aceasta înseamnă: în spatele mandalei se află diavolul. Ori „demonii" sunt acoperiți de imaginea fermecată puternică și astfel sunt eliminați — ceea ce ar corespunde scopului mandalei — ori, ca în cazul roții tibetane a lumii, lumea e prinsă în ghearele demonului morții. În imaginea noastră, diavolii doar se uită din spatele marginii. Ce se înțelege prin aceasta am văzut în alt caz: o pacientă cu talent artistic a produs o mandală tetradică tipică, pe care a lipit-o pe o bucată de hârtie groasă. Pe spatele hârtiei se găsea un cerc corespunzător, în care erau reprezentate perversități sexuale. Acest aspect de umbră al mandalei reprezenta dezordinea și risipirea care trebuie ordonate, „haosul", care se ascundea în spatele sinelui și se ivea amenințător imediat când procesul de individuație se oprea, respectiv când sinele nu se realizează și rămâne de aceea inconștient. Acest fragment de psihologie a fost reprezentat de alchimiști prin al lor *Mercurius duplex*, care pe de o parte este mistagog și psihopomp, iar pe de altă parte este dragon otrăvitor, spirit rău și „*trickster*".

Imaginea 35

Desen al aceleiași fete. În jurul soarelui se află un cerc cu motivele ochiului și Uroboros. Motivul polioftalmiei apare deseori în mandale individuale. (Vezi, de exemplu, imaginile 17 și 5 din capitolul precedent al acestui volum.) În *Maitrāyana-Brâhmana-Upanishad*[31], oul

31 [*Sacred Books* XV, vi, 8, p. 311.]

(*Hiranyagarbha* = germene de aur) este desemnat ca având „o mie de ochi". Ochii din mandala înseamnă pe de o parte fără îndoială conștiința contemplativă, dar pe de altă parte trebuie luat în considerare faptul că textele ca și imaginile atribuie ochii figurii mitice, de exemplu unui Anthropos, de la care pornește privirea. Aceasta pare să indice fascinația care prin privirea fermecată atrage întrucâtva asupra sa atenția conștiinței. (Compară în acest sens imaginile 38 și 39.)

Imaginea 36

Reprezentare a unui oraș medieval cu ziduri și șanțuri cu apă, străzi și biserici ordonate după patru raze. Orașul interior este înconjurat încă o dată de ziduri și șanțuri, asemenea orașului împăratului din Peking. Clădirile se deschid toate către centru, care e reprezentat de un castel cu acoperiș auriu. El este de asemenea înconjurat de un șanț cu apă. În jurul castelului, solul e acoperit cu plăci negre și albe. Ele reprezintă contrariile, care sunt unite aici. Această mandală provine de la un bărbat de vârstă mijlocie (compară imaginile 28 și 29). O asemenea imagine nu este străină simbolisticii bisericești. Ierusalimul ceresc din Revelație este foarte cunoscut. Și lumea de reprezentări indiană cunoaște orașul brahmanului de pe muntele lumii Meru. În *Floarea de Aur*[32] se spune: „Cartea despre castelul galben zice: «În câmpul mare cât un țol al casei mare de un picior se poate ordona viața.» Casa mare de un picior este fața. În față câmpul mare cât un țol: ce ar putea fi altceva decât inima cerească? În mijlocul țolului împătrit locuiește minunăția. În sala purpurie a orașului de nefrit locuiește zeul vitalității și golului extrem." Taoiștii numesc acest centru „țara strămoșilor sau castelul galben".

Imaginea 37

Imaginea provine de la desenatoarea imaginilor 11 și 30. Lăcașul germenelui este caracterizat aici ca un sugar închis într-o sferă care se

32 Ediția a doua, p. 102.

rotește. Cele patru „aripi" sunt colorate în cele patru culori de bază. Copilul corespunde lui *Hiranyagarbha* și homunculusului alchimiștilor. Pe reprezentări de acest fel se bazează mitologemul despre „copilul divin"[33].

Imaginea 38

Mandala în rotație. Provine de la aceeași desenatoare a imaginilor 21 și 23. Remarcabile sunt cele patru raze ale aripilor aurii față de triada de câini, care se urmăresc în jurul centrului. Ei întorc spatele acestuia și indică astfel că centrul se află pentru ei în inconștient. Mandala conține — în mod neobișnuit — un motiv triadic cu orientare către stânga, pe când cele patru raze sunt orientate către dreapta. Acest lucru nu e deloc întâmplător. Câinii reprezintă conștiința (presimțire, miros) care vânează inconștientul; cele patru aripi orientate către dreapta semnifică mișcarea inconștientului către conștiință, ceea ce corespunde situației de atunci a pacientei. Este ca și cum câinii ar fi fascinați de centrul pe care nu îl pot vedea. Animalele par să reprezinte conștiința fascinată. Imaginea conține mai sus-amintita *proportia sesquitertia* (3:4).

Imaginea 39

Același motiv ca mai înainte, dar reprezentat de iepuri. Este un ornament gotic de la Domul din Paderborn. Nu se poate recunoaște aici un centru, deși rotația îl presupune.

Imaginea 40

Această imagine provine de la o pacientă tânără. Ea conține de asemenea *proportio sesquitertia*, și astfel acea dilemă cu care începe *Tima-*

33 Cap. VI al acestui volum.

ios al lui PLATON și care, cum am amintit deja, joacă în alchimie un rol deloc neglijabil ca *axioma Mariei*. Trebuie să indic în această privință *Simbolistica spiritului* (*Symbolik des Geistes*), și anume în mod special comentariul meu la povestirea din *Timaios* din *Încercarea unei interpretări psihologice a dogmei Trinității* (*Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*).[34] (Compară și textul la imaginea 3.)

Imaginea 41

Această imagine provine de la o pacientă schizoidă, tânără. Momentul patologic se revelează în „liniile întrerupte“, respectiv în fenomenele de clivaj din centru. Formele ascuțite, împungătoare ale liniilor întrerupte înseamnă impulsuri rele, care rănesc, distructive, care pot împiedica sinteza personalității. Dar se pare că structura regulată a imaginii dimprejur reușește să alunge fenomenele amenințătoare de clivaj din interior. Acesta a fost de altfel cazul în cursul ulterior al tratamentului și în evoluția mai târzie a pacientei.

Imaginea 42

Mandala tulburată nevrotic. Imaginea a fost desenată de o pacientă tânără, necăsătorită, într-un timp foarte conflictual pentru ea. Ea se găsea într-o dilemă între doi bărbați. Marginea exterioară prezintă cele patru culori diferite. Centrul este dublat în mod straniu, căci în spatele stelei albastre în câmpul negru apare un foc, iar în dreapta răsare un soare străbătut de vase de sânge. Steaua cu cinci raze indică pentagrama pe care o reprezintă omul, unde brațele, picioarele și capul apar ca având valoare egală. Steaua cu cinci colțuri înseamnă, cum am amintit deja, omul doar-natural, pământesc și inconștient. Compară imaginile 26 și 27. Culoarea stelei este albastră, deci de o natură rece. Soarele care răsare, dimpotrivă, este galben și roșu, deci are o culoare caldă. Soarele însuși (care aici seamănă cu un gălbenuș de ou clocit) înseam-

34 Cap. IV al acestui volum.

nă de regulă conştiinţă sau iluminare şi raţiune. De aceea s-ar putea spune despre mandala că pacientei îi încolţeşte o lumină; ea se trezeşte din starea ei până acum inconştientă, care corespundea unei existenţe doar biologice şi raţionale. (Raţionalismul nu ascunde în nici un caz o conştiinţă superioară, ci doar una unilaterală!) Noua stare este caracterizată de roşul sentimentului şi de galbenul (aurul) intuiţiei. De aceea este vorba de o deplasare a centrului personalităţii în regiunea mai caldă a inimii şi sentimentului, iar prin integrarea intuiţiei ia naştere o concepţie a totalităţii iraţională, bazată pe presentiment.

Imaginea 43

Această imagine provine de la o femeie de vârstă mijlocie, care, fără a fi nevrotică, se ocupa de evoluţia ei spirituală şi folosea în acest scop „imaginaţia activă". Din aceste încercări a luat naştere reprezentarea naşterii unei noi atitudini, respectiv conştiinţe (ochi) din adâncurile inconştientului (mare). Aici ochiul are semnificaţia de sine.

Imaginea 44

Aceasta este o reprezentare care se găseşte pe un mozaic roman din Mokhnin (Tunisia), de unde am preluat-o. Este vorba de un apotropaism împotriva deochiului.

Imaginea 45

Mandala a indienilor Navajo. Ei realizează printr-o muncă de durată, meticuloasă asemenea mandale, din nisip colorat, în scopuri tămăduitoare. Este o parte a ritului aşa-numitului cântec al muntelui (*Mountain Chant*), care este interpretat pentru bolnavi. Deasupra centrului se întinde într-un arc larg corpul zeiţei curcubeului. Capul pătrat caracterizează zeitatea feminină, cel rotund pe cea masculină. Ordonarea celor patru perechi de zei pe braţele crucii sugerează o svasti-

că orientată către dreapta. Acestei mișcări îi corespund și cele patru zeități masculine, care închid svastica.

Imaginea 46

Imaginea reprezintă de asemenea o pictură în nisip a indienilor Navajo. Ea aparține ceremoniei „Male Shooting Chant"[35]. Cele patru puncte cardinale sunt reprezentate prin cele patru capete încornorate în culori corespunzătoare punctelor cardinale.

Imaginea 47

Aici redau pentru comparație o reprezentare a zeiței cerești egiptene, care se apleacă asemenea zeiței curcubeului deasupra „țării" cu orizont rotund. În spatele mandalei stă (probabil) zeul aerului, asemănător demonului (imaginile 3 și 34). Jos, brațele adoratoare ale lui Ka, cu motivul ochiului, țin mandala, ceea ce ar putea însemna totalitatea „țării"[36].

Imaginea 48

Această imagine dintr-un manuscris al lui Hildegard von Bingen reprezintă pământul înconjurat de ocean, aer și cerul cu stele. Sfera pământească din centru este împărțită în patru.[37]

Jacob Böhme a prezentat în cartea sa *Viertzig Fragen von der Seele* o mandala (imaginea 3 din studiul precedent al acestui volum). Cercul conține o jumătate luminoasă și una întunecată, care stau spate în spa-

35 (Cântec de tragere al bărbaților.) Datorez ambele desene doamnei Margaret Schevill. Imaginea 45 este o variantă a picturii în nisip publicate în: *Psychologie und Alchemie* (figura 110, p. 257).

36 Desenul mi-a fost adus din British Museum, Londra. Relieful însuși se pare că se găsește în New York.

37 Lucca, Biblioteca governativa. Cod 1942, fol. 37r.

te. Ele reprezintă contrariile ce nu pot fi unite. De aceea, inima care stă între ele trebuie să le unească. Această reprezentare este de-a dreptul neobişnuită, dar exprimă în mod adecvat conflictul moral de nerezolvat din concepţia creştină. „Sufletul este un ochi / în etern: o parabolă a eternităţii: o figură întreagă şi o imagine după primul *principio*, şi asemenea lui Dumnezeu Tatăl după persoana Sa / după natura Sa eternă. Esenţa şi fiinţa lui (unde este singur pur în sine) este mai întâi roata naturii / cu primele patru forme." În alt loc al aceluiaşi studiu, BÖHME spune: „Fiinţa sufletului cu imaginea sa / este pe pământ / într-o floare frumoasă." Sau: sufletul este „un ochi de foc", „din eternul *centro naturae*", o „parabolă a primului *principio*". Ca ochi „el primeşte lumina / la fel ca luna strălucirea de la soare,... căci viaţa sufletului se originează în foc". În alt loc. „Sufletul se aseamănă cu o sferă de foc / sau cu un ochi de foc."[38]

Imaginile 49 şi 50

Imaginea 49 este interesantă în măsura în care lasă clar să se vadă în ce relaţie se află cu autorul ei. Desenatoarea (aceeaşi ca la imaginea 42) are o problemă cu umbra. Figura feminină din imagine reprezintă umbra ei, partea ei întunecată, htonică. Ea stă în faţa unei roţi cu patru spiţe şi formează cu aceasta o mandala cu opt raze. Din capul ei răsar patru şerpi[39], care exprimă natura tetradică a conştiinţei; dar ei — în acord cu caracterul demonic al imaginii — fac aceasta în sens rău şi nefast, căci reprezintă gânduri rele şi distructive. Întreaga figură e acoperită de flăcări, care emană o lumină orbitoare. Ea este ca un demon al focului, „salamandra", reprezentarea medievală a unui spiriduş de foc. Focul exprimă un proces de transformare intens. De aceea *prima materia* care trebuie transformată este reprezentată în alchimie prin salamandra în foc, aşa cum arată imaginea 50.[40] Suliţa sau săgeata exprimă, în mod exagerat, „direcţia". Ea arată din mijlocul capului în sus.

38 „Ochiul întors", pp. 161 şi urm.

39 Cf. în acest sens cei patru şerpi din jumătatea htonică (umbra) a mandalei din imaginea 9 cu lucrarea precedentă din acest volum.

40 Figura X din figurile lui LAMBSPRINCK din 1677 în *Musaeum hermeticum* (p. 361).

Tot ce e mistuit de foc se ridică, spre lăcașurile zeilor. Dragonul care strălucește în foc se volatilizează. Din chinul focului ia naștere iluminarea. Imaginea lasă să se bănuiască ceva despre fundalul procesului de transformare. Ea descrie evident o stare de chin, care amintește pe de o parte de crucificare, pe de altă parte de ixionul împletit pe roată. De aici e evident că individuația, respectiv totalizarea, nu este nici un *summum bonum*, nici un *summum desideratum*, ci reprezintă suportarea dureroasă a unirii contrariilor. Aceasta este semnificația crucii în cerc. De aceea crucea are efect apotropaic, pentru că, ținută în fața răului, îi arată acestuia că este deja inclus și de aceea și-a pierdut efectul distrugător.

Imaginea 51

Dintr-o problematică asemănătoare a unei paciente de 60 de ani a reieșit această imagine: un demon de foc plutește în noapte către o stea, pentru a trece acolo dintr-o stare haotică într-una ordonată. Steaua reprezintă totalitatea transcendentă. Demonul corespunde *animusului*, care, ca și *anima*, mijlocește legătura dintre conștiință și inconștient. Imaginea amintește de simbolistica antică, de exemplu de Plutarh[41]: sufletul este numai în parte în corp, iar în parte este în afară, plutește deasupra omului ca o stea și reprezintă geniul său. Aceeași concepție se găsește și la alchimiști.

Imaginea 52

Această imagine provine de la aceeași pacientă care a produs imaginea 51. Ea reprezintă flăcări din care iese plutind în sus un suflet. Același motiv se repetă în imaginea 53. Se găsește — și anume cu aceeași semnificație — și în Codex Alchemicus Rhenovacensis (secolul al XV-lea) din Biblioteca Centrală din Zürich (imaginea 54). *Animae* („sufletele“) ale materiei prime calcinate în foc scapă (ca aburi) sub

41 *De genio Socratis*, cap. xxii (*Über den Dämon des Sokrates*, p. 195).

forma figurilor umane copilărești (homunculi). În foc se află dragonul care se transformă, forma htonică a *animei mundi*.

Imaginile 53 și 54

Trebuie să observ și aici că nu numai pacienta nu avea nici o cunoștință despre alchimie, dar pe atunci nici eu nu cunoșteam materialul imagistic alchimic. Această coincidență, oricât de frapantă, nu înseamnă deloc ceva neobișnuit, căci marea problemă și preocupare a alchimiei filosofice este aceeași care stă la baza psihologiei inconștientului, și anume individuația, adică integrarea sinelui. Cauze asemănătoare au *ceteris paribus* aceleași efecte, și aceleași situații psihologice se folosesc de aceleași expresii simbolice, care la rândul lor se bazează pe fonduri arhetipale, așa cum am arătat-o pentru alchimie.

REZUMAT

Sper că am reușit să mijlocesc cititorului, prin această serie de imagini, o idee despre simbolistica mandalei. Desigur că prin prezentările mele nu am urmărit decât să dau o orientare superficială materialului empiric care stă la baza cercetării comparate. Am indicat anumite paralele, care ar putea duce la viitoare cercetări comparate etnologice și istorice, dar am renunțat în acest cadru la o prezentare completă și temeinică, pentru că în acest scop ar fi trebuit să merg mult mai departe.

Despre semnificația funcțională a mandalei nu trebuie să spun aici multe cuvinte. Am tratat această temă deja de câteva ori. Mai mult, cu ceva fler se poate bănui, în aceste imagini pictate cu multă dragoste, deși cu mâini neîndemânatice, care este sensul adânc pe care autorul a încercat să-l pună în ele și să-l exprime. Ele sunt în sens indian *yantras*, adică instrumente de meditație, de scufundare, de concentrare și de realizare a experiențelor interioare, așa cum am arătat în comentariul la *Floarea de Aur*. În același timp, ele folosesc la stabilirea ordinii interioa-

re şi de aceea se găsesc deseori, când apar în serii de imagini, nemijlocit după stări haotice, dezordonate, conflictuale şi anxioase. De aceea ele exprimă ideea refugiului sigur, a împăcării interioare şi a totalităţii.

Aş putea să arăt încă multe alte imagini, din diferite regiuni ale lumii, şi am fi surprinşi să vedem cum aceste simboluri provin din aceleaşi legităţi de bază, aşa cum se observă la mandalele individuale. Luând în considerare faptul că în toate cazurile demonstrate aici se află fenomene noi neinfluenţate, trebuie să tragem concluzia că dincolo de conştiinţă trebuie să fie prezentă o dispoziţie inconştientă individului cu o răspândire aşa-zis universală, o dispoziţie care produce în toate timpurile şi locurile în principiu aceleaşi simboluri sau cel puţin unele foarte asemănătoare. Cum această dispoziţie este de regulă inconştientă individului, am desemnat-o drept *inconştient colectiv* şi postulez ca bază a produselor simbolice ale acestuia existenţa imaginilor originare, a *arhetipurilor*. Nu trebuie să adaug că identitatea conţinuturilor inconştiente individuale cu cele ale paralelelor etnice se exprimă nu doar în figurarea imagistică, ci şi în sens.

Cunoaşterea originii comune a simbolisticii preformate inconştient ne devenise inaccesibilă. Pentru a o aduce din nou la lumină, trebuie să citim texte vechi şi să cercetăm culturi vechi, ca să găsim acolo sensul şi înţelegerea a ceea ce astăzi pacienţii noştri ne spun despre evoluţia lor sufletească. Dacă mergem ceva mai adânc de suprafaţa sufletului, dăm de straturi istorice care nu sunt în întregime inerte, ci trăiesc şi acţionează mai departe în fiecare om, şi anume într-o măsură despre care, după stadiul cunoaşterii noastre de astăzi, probabil că nu reuşim să ne facem o imagine corectă.

XIII
MANDALE

[Scrisă pentru: *Du. Schweizerische Monatsschrift* XV / 4 (Zürich, aprilie 1955) pp. 16 și 21, datat „ianuarie 1955". Numărul a fost dedicat adunărilor Eranos din Ascona și operei lui C. G. JUNG. Articolul era ilustrat cu reproduceri de mandale.]

MANDALE

Cuvântul sanscrit mandala înseamnă „cerc“ în sens general. În domeniul obiceiurilor religioase și în psihologie el desemnează imagini circulare, care sunt desenate, pictate, sculptate sau dansate. Figuri plastice de acest fel există în budismul tibetan, iar ca figuri de dans se găsesc în imaginile circulare ale mânăstirilor de derviși. Ca fenomene psihologice, ele apar spontan în vise, în anumite stări conflictuale și în schizofrenie. Foarte frecvent ele conțin o pătrime sau un multiplu de patru sub forma crucii sau a stelei sau a unui pătrat, octogon etc. În alchimie acest motiv se găsește în forma „quadratura circuli“.

În budismul tibetan figurii îi revine semnificația unui instrument de cult (*yantra*), care trebuie să sprijine meditația și concentrarea. Ceva asemănător semnifică ea și în alchimie, căci acolo reprezintă compunerea a patru elemente separate. Apariția ei spontană la indivizi moderni permite cercetării psihologice explorarea sensului său funcțional. De regulă, mandala apare în stări de disociație sau dezorientare psihică, de exemplu la copii între 8 și 11 ani, ai căror părinți se află în divorț, sau la adulți care sunt confruntați, ca o consecință a nevrozei și a tratamentului ei, cu problematica contrariilor naturii umane, și astfel sunt dezorientați, sau la schizofreni, a căror imagine despre lume a ajuns haotică din cauza intruziunii conținuturilor inconștiente neînțelese. În astfel de cazuri se vede clar cum ordinea severă a unui asemenea cerc compensează dezordinea și rătăcirea stării psihice, și anume prin faptul că se construiește un punct central, spre care se ordonează totul, sau o ordonare concentrică a multiplului ne-

ordonat, a opusului și a ceea ce e de neunit. Este vorba aici evident de o *încercare de autovindecare a naturii*, care provine nu dintr-o considerație conștientă, ci dintr-un impuls instinctiv. Pentru aceasta se folosește, așa cum arată cercetarea comparată, o schemă fundamentală, un așa-numit arhetip, care apare ca să zicem așa pretutindeni și care nu-și datorează existența individuală exclusiv tradiției, la fel de puțin cum instinctele au nevoie de o asemenea mijlocire. Ele îi sunt date fiecărui individ nou-născut și aparțin bagajului inalienabil al acelor proprietăți care caracterizează o specie. Ceea ce desemnează psihologia ca arhetip nu este altceva decât un aspect formal al instinctului care apare frecvent și de asemenea este dat *a priori* ca și acesta. Astfel, găsim o coincidență de principiu, în ciuda diferențelor exterioare, la toate mandalele, și indiferent de proveniența lor temporală și spațială.

„Cvadratura cercului" este unul dintre numeroasele motive arhetipale care stau la baza formării multora dintre visele și fantasmele noastre. Dar ea iese în evidență mai ales prin faptul că aparține și celor mai importante din punct de vedere funcțional. Ea poate fi desemnată tocmai ca *arhetip al totalității*. Datorită acestei semnificații, „pătrimea este unitate", este schema imaginilor divine, așa cum arată viziunile lui Ezechiel, Daniel și Enoch[1], la fel și reprezentările lui Horus cu cei patru fii ai săi. Aceștia din urmă indică o diferențiere interesantă, căci există ocazional reprezentări în care trei dintre fii au capete de animal, și numai unul are cap de om; lor le corespund viziunile veterotestamentare și chiar și emblemele serafimilor transferate evangheliștilor și — *last not least* — însăși natura Evangheliilor: trei sinoptice și una gnostică. Trebuie să mai observ în acest sens că de la povestirea-cadru a platonicului *Timaios* („Unu, doi, trei; dar unde a rămas al patrulea... dragul meu Timaios?")[2] și până la cabirii din *Faust* II motivul lui patru ca trei și unu a constituit o preocupare mereu prezentă a alchimiei.

Semnificația adâncă a cuaternității (pătrimii) cu procesul ei propriu, secular, de diferențiere, care se revelează și în cele mai recente

1 *Ezechiel* 1, 5 și urm.; *Daniel* 7, 1 și urm.; *Cartea lui Enoch* 22, 2 și urm. (KAUTZSCH, *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, pp. 251 și urm.), 87, 2 și urm. (p. 290).

2 *Timaios*, p. 2.

dezvoltări ale simbolului creştin[3], ar putea explica de ce „*Du*“ a ales tocmai arhetipul totalităţii ca exemplu al formării simbolurilor. La fel cum acest simbol are o poziţie centrală în documentele istorice, şi individual îi revine o semnificaţie copleşitoare. Mandalele individuale sunt, cum era de aşteptat, de o mare diversitate. Majoritatea lor covârşitoare sunt caracterizate de cerc şi pătrime. Dar există ocazional şi unele care au cifra trei sau cinci, pentru care există motive întemeiate.

În timp ce mandalele de cult au de obicei un anumit stil şi un număr limitat de motive specifice ca conţinut, mandalele individuale se folosesc de un conţinut aşa-zis nelimitat de motive şi aluzii simbolice, din care nu e greu de văzut că ele încearcă să exprime fie totalitatea individului în trăirea sa interioară sau exterioară, fie punctul de referinţă esenţial, interior al acestuia. Obiectul lor este *sinele*, în opoziţie cu *eul*, care este doar punctul de referinţă al conştiinţei, în timp ce sinele conţine în sine totalitatea psihicului, şi anume conştientul *şi* inconştientul. De aceea nu rareori mandala prezintă o anumită împărţire într-o jumătate luminoasă şi una întunecată, cu simbolurile specifice. Un exemplu istoric de acest fel este mandala lui Jacob Böhme, care se găseşte în tratatul său *Patruzeci de întrebări despre suflet* (*Viertzig Fragen von der Seele*). Ea este în acelaşi timp o imagine a lui Dumnezeu. Acest lucru nu e întâmplător, căci filosofia indiană, care a conturat în mod special ideea sinelui, a lui *atman* sau *purusha*, nu face o deosebire principială între esenţa umană şi cea divină. În mod corespunzător, şi în mandala occidentală *scintilla*, scânteia sufletului, esenţa intimă, divină a omului, este caracterizată prin simboluri care ar putea la fel de bine să desemneze o imagine a lui Dumnezeu, şi anume imaginea divinităţii desfăşurate în lume, în natură şi în om.

Faptul că asemenea imagini au, în anumite condiţii, efecte terapeutice considerabile asupra autorilor lor este stabilit empiric şi poate fi uşor înţeles, căci ele reprezintă încercări temerare de alăturare a unor contrarii aparent neunificabile şi de construire de punţi între separări aparent lipsite de speranţă. Chiar şi o încercare simplă în această direc-

3 Vestire a dogmei înălţării trupeşti a Mariei la cer, în noiembrie 1950. Cf. cu aceasta *Psychologie und Religion*, paragr. 119 şi urm.; *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, paragr. 251 şi urm.; *Antwort auf Hiob*, paragr. 248 şi urm.

ţie pare să aibă efecte tămăduitoare, fireşte numai atunci când apare spontan. De la o repetare artificială sau de la o imitaţie intenţionată a unor asemenea imagini nu trebuie aşteptat nimic. (O serie de mandale individuale se găseşte în volumul meu *Gestaltungen des Unbewußten*[4].)

4 Capitolele XI şi XII ale acestui volum.

BIBLIOGRAFIE

Colecţii de tratate alchimice de diferiţi autori

ARS CHEMICA, quod sit licita exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum. Straßburg 1566.
I Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei (pp.7-31): *Tractarus aureus.*

ARTIS AURIFERAE, quam chemiam vocant etc. Volumul 2 Basel 1593.
Volumul I I Allegoriae super librum Turbae (pp.139-145)
II *Aurora consurgens*: quae dicitur aurea hora (pp.185-246; doar partea II)
III Rosinus ad Sarratantam episcopum (pp. 277-319)
IV Liber secretorum alchemiae compositus per Calid filium Iazichi (pp. 325-351)
V Tractatus Aristotelis de practica lapidis philosophici (pp. 361-373)
VI Rachaidibi, Veradiani, Rhodiani, et Kanidis philosophorum regis Persarum: De materia philosophici lapidis, acutissime colloquentium fragmentum (pp. 397-404)
VII Liber de arte chimica incerti authoris (pp. 575-631)
Volumul II VIII *Rosarium philosophorum* (pp. 204-384; conţine o a doua ediţie a *Visio Arislei*, pp. 246 şi urm. O altă ediţie a *Artis auriferae*, citată ocazional în acest volum, a apărut în 1572 în Basel şi conţine *Tractatus aureus*, pp. 641 şi urm.)

BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus. Editor Johannes Jacobus Mangetus. Volumul 2. Geneva 1702.

Volumul I	I	Hermes Trismegistus: *Tractatus aureus* de lapidis physici secreto (pp. 400-445)
	II	Morienus: Liber de compositione alchemiae (pp. 509-519)
Volumul II	III	Sendivogius: Epistola XIII (p. 496)

MUSAEUM HERMETICUM reformatum et amplificatum. Frankfurt 1678.

	I	Lambsprinck: De lapide philosophico (pp. 337-372)

THEATRUM CHEMICUM, praecipuos selectorum auctorum tractatus... continens. Volumurile I-III Ursel 1602; Volumul IV Straßburg 1613; Volumul V 1622; Volumul VI 1661.

Volumul I	I	Dorneus: *Speculativa philosophia*, gradus septem vel decem continens (pp. 255-310)
	II	Dorneus: De tenebris contra naturam et vita brevi (pp. 518-535)
	III	Dorneus: De transmutatione metallorum (pp. 563-646)
Volumul II	IV	Dee: Monas hieroglyphica (pp. 218-243)
Volumul IV	V	Hermetis Trismegisti Tractatus vere aureus de lapidis philosophici secreto (pp. 672-797): *Tractatus aureus*
	VI	David Lagneus: Harmonia seu Consensus philosophorum chemicorum (pp. 813-903): *Harmonia chemica*
Volumul V	VII	Mennens: De aureo vellere... libri tres (pp. 267-470)
Volumul VI	VIII	Vigenerus (Blaise de Vigenère): Tractatus de igne et sale (pp.1-139)

A. Bibliografie generală

ABRAHAM ELEAZAR (Abraham le Juif): Uraltes chymisches Werk. A doua editie Leipzig, 1760.

ABRAHAM, Karl: Traum und Mythus. Eine Studie zur Völkerpsychologie. (Schriften zur angewandten Seelenkunde IV/4) Leipzig si Wien 1909.

Adumbratio Kabbalae Christianae, id est, Syncatabasis Hebraizans, sive brevis applicatio doctrinae Hebraeorum cabbalisticae ad dogmata novi Fœderis usw. Frankfurt a. M. 1634.

AELIAN (Claudius Aelianus): De natura animalium libri XVII. Volumul 2 Leipzig 1864/66.

AGRICOLA, Gregor: De animantibus subterraneis. Basel 1549.

ALDROVANDUS, Ulysses (Ulisse Aldrovandi): Dendrologiae naturalis scilicet arborum historiae libri. Frankfurt 1671.

Allegoriae sapientum supra librum Turbac. Vezi (A) AURIFERAE, I

Amitāyur-dhyāna-Sûtra in: Buddhist Mahāyāna-Sûtras, partea II. Traducere de Max Müller şi Jungjiro Takakusu. (Sacred Books of the East 49) Oxford 1894.

APTOWITZER, Victor: Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien. În: *Hebrew Union College Annual* VI (Cincinnati 1929), pp. 205-246.

Apokryphen, Neutestamentliche. Editate de Edgar Hennecke şi alţii. A doua ediţie Tübingen 1924.

(APULEIUS): Lucii Apulei Madaurensis Platonici philosophi opera. Volumul I: Metamorphoseos sive De asino aureo. Altenburg 1778. Germană: Die Metamorphosen oder Der goldene Esel. Traducere de August Rode şi Hanns Floerke. München şi Leipzig 1909.

ARISLEUS: vezi *Visio Arislei.* (A) ARTIS AURIFERAE, VIII.

AUGUSTINUS (S. Aurelius Augustinus): Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri. 11 volume Paris 1836-1838.

- Confessionum libri tredecim. Tom. I (col. 132-410).
- De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus. Tom. VI [col. 49 (tot textul col. 25-138)].

Aurea hora: vezi Aurora consurgens.

Aurora consurgens: vezi (A) ARTIS AURIFERAE, II.
AVALON, Arthur (editor, pseudonim pentru Sir John WOODROFFE): The Serpent Power… Two works on Tantrik Yoga, translated from the Sanskrit. London 1919.
– vezi și WOODROFFE.
BACON, Josephine Daskam: In theBorder Country. New York 1919.
BANDELIER, Adolph Francis Alphonse: The Delight Makers. New York 1890. A doua ediție 1918.
BARLACH, Ernst: Der tote Tag. Drama in fünf Akten. Berlin 1912.
Baruch-Apokalypse: vezi RIESSLER.
BAUMGARTNER, Matthias: Die Philosophie des Alanus de Insulis. Im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt. (Beiträge zur Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, II/4) Münster 1896.
BAYNES, Herbert G.: Mythology of the Soul. London 1940.
BENOIT, Pierre: L'Atlantide. Roman. Paris 1919.
BERNOULLI, Rudolf: Zur Symbolik geometrischer Figuren und Zahlen. În: *Eranos-Jahrbuch* 1934 (Zürich 1935) pp. 369-415.
BERTHELOT Marcelin: La Chimie au moyen âge. 3 volume (Histoire des Sciences) Paris 1893. — Collection des anciens alchimistes grecs. Paris 1887/88.
BIN GORION, Micha Joseph (Pseudonym für Micha Joseph BERDYCZEWKI): vezi Born Judas.
BLANKE, Fritz: Bruder Klaus von Flüe. Seine innere Geschichte. (Zwingli Bücherei 55) Zürich 1948.
BLOCK, Raymond de: Euhémère, son livre et sa doctrine. (Dissertation Universität Lüttich) Mons 1876.
BÖHME, Jacob: Des gottseligen, hocherleuchteten J'B' Teutonici Philosophi alle Theosophischen Schriften. 3 volume Amsterdam 1682.
– De signatura rerum. Das ist: Von der Geburt und Bezeichnung aller Wessen.
– (Drey Principia). Beschreibung der drey Principien göttliches Wesens.
– Hohe und tiefe Gründe von dem dreyfachen Leben des Menschen.
– Tabulae principiorum.

– (Quaestiones theosophicae) Theosophische Fragen in Betrachtung göttlicher Offenbarung.
– Viertzig Fragen von der Seelen Verstand, Essentz, Wesen, Natur und Eigenschafft, was sie von Ewigkeit in Ewigkeit sey. Verfasset von Dr. Bathasar Walter, Liebhaber der großen Geheimnüssen, und beantwortet durch J' B'.
– Das umbgewandte. (anexa vol. II)
– Vom himmlischen und irdischen Mysterium.
Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang. Sämtliche Werke Neuauflage Stuttgart 1835 vol. I.

Born Judas, Der. Legenden, Märchen und Erzählungen. Gesammelt von M.J. bin Gorion. 6 vol. A doua ediţie. Leipzig 1916-1923. Vol. III (1919): Mären und Lehren.

Bouché Leclercq, August: L'Astrologie grecque. Paris 1899.

Busset, Wilhelm: Hauptprobleme der Gnosis. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments X) Göttingen 1907.

Bozzano, Ernesto: Populi primitivi e manifestazioni supernormali. Verona 1941. Germană: Übersinnliche Erscheinungen bei den Naturvölkern.

Budge, E. A. Wallis: The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology. 2 vol. London 1911.

Bultmann, Rudolf: vezi BURI.

Buri, F.: Theologie und Philosophie. In: *Theologische Zeitschrift* VIII (Basel 1952) pp.116-134.

Caesarius Heisterbacensis (Cäsarius von Heisterbach): Dialogus miraculorum. Editat de Josephus Strange. Köln, Bonn şi Brüssel 1851.

Calidis liber secretorum: vezi (A) Artis Auriferae, IV.

Cartea Tibetană a Morţilor. Din ediţia engleză a Lama Kazi Dawa Samdup. Editor W. T. Evans-Wentz. Cu comentariul psihologic al lui C.G. Jung. Zürich und Leipzig 1936.

Caussinus, Nicolaus: De symbolica Aegyptiorum sapientia. Köln 1623. Împreună cu:
– Polyhistor symbolicus. Köln 1623.

CELLINI, Benvenuto: Leben des B' C', Florentinischen Goldschmieds und Bildhaures, von ihm selbst geschrieben, übersetzt und mit einem Anhange herausgegeben von Goethe. Partea I și II, Tübingen 1803.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE: vezi Lehrbuch der Religionsgeschichte.

CHARLES, Robert Henry editor: The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. 2 vol. Oxford 1913.

CICERO (Marcus Tullius): De natura deorum: Academica. With an English text by H. Rackham. (Loeb Classical Library) London and New York 1933.

(CLEMENS VON ALEXANDRIEN) Des C' von Alexandreia Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis) Cartea V (Opere IV). Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Stählin. (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe XIX) München 1937.

Codex Alchemicus Rhenovacensis (secolul 15). Zentralbibliothek, Zürich.

CRAWLEY, Alfred Ernest: The Idea of the Soul. London 1909.

CUMONT, Franz: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. 2 vol. Brüssel 1896/99.

CUSTANCE, John: Wisdom, Madness and Folly. The Philosophy of a Lunatic. Pellegrini and Cudahy, New York 1952. Germană: Weisheit und Wahn. Mit einer Einleitung von C.G. Jung. Rascher, Zürich 1954.

Çvetâçvatara-Upanishad: vezi DEUSSEN, Paul: Sechzig Upanishad's des Veda.

DAUDET, Léon: L'Hérédo. Essai sur le drame intérieur, Paris 1916.

DEE, John: vezi (A) THEATRUM CHEMICUM, IV.

DE GUBERNATIS, Angelo: vezi: GUBERNATIS.

DE JONG, K.H.E.: Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psyhologischer Beleuchtung. Leiden 1909.

DELACOTTE, Joseph: Guillaume de Digulleville (poète normand): Trois romans-poèmes du XIVe siècle. Les pèlerinages et la divine comédie. 2 vol. Leipzig 1906/15.

DELATTE, Louis: Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CXIII) Lüttich 1942.

DEUSSEN, Paul: Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. A treia ediţie Leipzig 1938.
– vezi Geheimlehre, Die, des Veda.
DIELS, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker griechish und deutsch. 2 vol. A treia ediţie Berlin 1912.
DIETERICH, Albert: Eine Mithrasliturgie. A doua ediţie. Leipzig şi Wien 1910.
DIONYSIUS AEROPAGITA: De coelesti hierarchia. În: Migne, Patrologia Greco-Latina III col. 119-320.
– De divinis nominibus. În: Migne, Patrologia G-L. III col. 595.
DORN, Gerardus: vezi (A) THEATRUM CHEMICUM, I-III.
DU CANGE, Charles: Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. 6 vol. Paris 1733-1736.
DUCHESNE, Louis: Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne. A cincea ediţie. Paris 1925.

ECKHART, Meister: vezi Mystiker, Deutsche.
Edda, Die. Götterlieder und Heldenlieder. Aus dem Altnordischen von Hans von Wolzogen. Leipzig
EISLER, Robert: Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes. 2 vol. München 1910.
ELEAZAR, ABRAHAM: vezi ABRAHAM ELEAZAR.
ELIADE, Mircea: Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. (Bibliothèque scientifique) Payot, Paris 1951.
ERMAN, Adolf: A Handbook of Egyptian Religion. London 1907.
– Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden. Berlin şi Leipzig 1934.
ERSKINE, John: The Privete Life of Helen of Troy. A şaptea ediţie. London 1926.
EVANS WENTZ, E.Y.: vezi Tibetanische Totenbuch, Das.

FECHNER, Gustav Theodor: Elemente der Psychophysik. A doua ediţie. 2 vol. Leipzig 1889.
FENDT, Leonard: Gnostische Mysterien. München 1922.

Festschrift Albert Oeri zum 21. September 1945. (Titlu: Umkreis und Weite. Conține C.G. JUNG, Das Rätsel von Bologna (pp. 265-279). Basler Berichtshaus, Basel 1945.

FICINUS, Marsilius: Auctores Platonici. Venedig 1497.

FIERZ-DAVID, Linda: Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne. Rhein-Verlag, Zürich 1947.

FLAMMEL, Nicholas: siehe ORANDUS.

FLOURNOY, Thédore: Des Indes à la planète Mars. Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. A treia ediție. Paris și Geneva 1900.

– Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. În: *Archives de Psychologie* I (Geneva 1902), pp. 101-255.

FOUCART, Paul: Les Mystères d'Éleusis. Paris 1914.

FREUD, Sigmund: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. (Schriften zur angewandten SeelenkundeVII) Leipzig și Wien 1910.

– Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). În: *Jahrbuch für psychoanaltysche und psychopathologische Forscbungen* III (Leipzig și Wien 1911) pp. 9-68 (Adaos: „P. Schreber: Denkwürdigkeiten Nervenkranken", pp. 588-590 des gleichen Bandes).

– Die Traumdeutung. Leipzig și Wien 1900.

FROBENIUS, Leo: Schicksalskunde. (Schriften zur Schicksalskunde V) Weimar 1938.

GARBE, Richard: Die Sâmkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. A doua ediție. Leipzig 1917.

Geheimlehre, Die, des Veda. Ausgewähtle Texte der Upanishad's. Traducere din sanscrită de Paul Deussen. A treia ediție. Leipzig 1909.

GESSMANN, Gustav Wilhelm: Die Geheimsymbole der Alchymie, Arzneikunde und Astrologie des Mittelalters. Eine Zusammenstellung der von den Mystikern und Alchemisten gebrauchten geheimen Zeichenschrift, nebst einem kurzgefaßten geheimwissenschaftlichen Lexikon. A doua ediție. Berlin 1922.

GLAUBER, Johann Rudolf: Tractatus de natura salium oder Ausfürliche Beschreibung deren bekannten Salien usw. Amsterdam 1658.
GOETHE, Johann Wolfgang von: Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. 31 vol. Cotta, Stuttgart 1827-1834.
– Faust. Gesamtausgabe Insel, Leipzig 1942.
– Siehe CELLINI.
GOETZ, Bruno: Das Reich ohne Raum. Potsdam 1919. Universtümmelte Neuausgabe See-Verlag, Konstanz 1925.
GRIMM, Fraţii: vezi Märchen.
GUBERNATIS, Angelo de: Die Thiere in der indogermanischen Mythologie. Traducere. 2 părţi. Leipzig 1874.
GUILLAUME DE DIGULLEVILLE: vezi DELACOTTE.

HAGGARD, Henry Rider: She. A History of Adventure. London 1887
– Ayesha: The Return of She. London 1905.
– Wisdom's Daughter. London 1923.
Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Editat de Hanns Bächtold-Stäubli şi alţii, 10 vol. Berlin 1927-1942.
HARDING, Esther: Das Geheimnis der Seele. Ursprung und Ziel der psychischen Energie. Traducere. Cuvânt înainte de C.G. JUNG. Rhein-Verlag, Zürich 1948.
HENNECKE, Edgar: vezi Apokryphen, Neutestamentliche.
HERMES TRISMEGISTOS: vezi (A) THEATRUM CHEMICUM, IV/V.
Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Editat de Walter Scott. 4 vol. Oxford 1934-1936.
HIERONYMUS (Sfântul): Epistola II ad Theodosium et caeteros anachoretas. In: Opera I/1, Epistolarum pars I. Editat de Isidor Hilberg. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LIV) Wien şi Leipzig 1910.
HILDEGARD VON BINGEN: Liber divinorum operum. Codex 1942, Biblioteca governativa, Lucca.
HIPPOLYTUS: Elenchos (= Refutatio omnium haeresium). Editat de Paul Wendland. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte) Leipzig 1906.
Hirte des Hermas: vezi REITZENSTEIN.

HOFFMANN, E.T.A.: Die Elixiere des Teufels. Nachgelassene Papiere des Bruders Medardus, eines Kapuziners. Berlin-Leipzig 1908.

HÖLDERLIN, Friedrich: Opere complete. Insel, Leipzig
– Gesammelte Werke. 3 vol. Jena 1909.

HOLLANDUS, Ioannis Isaacus: Opera mineralia, sive de lapide philosophico, omnia, duobus libris comprehensa. Middelburg 1600.

(HOMERJ Homer's Werke von Johann Heinrich Voss. vol. I: Ilias. vol. II: Odysee. Stuttgard şi Tübingen 1842.

HONORIUS VON AUTUN: Expositio in Cantica canticorum. În: Migne, Patrologia Latina CLXXII col. 347-496.

HORNEFFER, Ernst: Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung. Leipzig 1900.

HORUS APOLLO: Selecta hieroglyphica, sive sacrae notae Aegyptiorum, et insculptae imagines. Rom 1597.

HUBERT, Henri, et Marcel MAUSS: Mélanges d'histoire des religions. (Travaux de l'année sociologique) Paris 1909.

I Ging. Das Buch der Wandlungen, editată de Richard Wilhelm. Jena 1924.

INGRAM, John H.: The Haunted Homes and Family Traditions of Great Britain. London 1897.

IRENAEUS (din Lyon): S. Irenaei episcopi Lugdunensis contra omnes haereses libri quinque. Oxford-London 1702. (Im Buchinneren ist der übliche Titel „*Adversus* omnes haereses" verwendet.) Germană: Des heiligen I' fünf Bücher geger die Häresien. (Bibliothek der Kirchenväter) Buch I-III Kempten şi München 1912.

Isis. International Review devoted to the History of Science and Civilisation XVIII (Bruges 1932). (Wei Po-Yang pp. 210-289)

IZQUIERDO, Sebastiano (Alcarazense Societatis Iesu): Praxis exercitiorum spiritualium P.N.S. Ignatii. Rom 1695.

JACOBSOHN, Helmut: Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter. (Ägyptologische Forschungen VIII) Glückstadt 1939.

JAMES, Montague Rhodes: The Apocryphal New Testament, being the Apokryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other

Narrations and Fragments newly translated by M' Rh' J'. Oxford 1924.
JAMES, William: The Varieties of Religious Experience. London 1902.
JANET, Pierre: L'Automatisme psychologique. Paris 1889.
– L'Etat mental des Hystériques. Paris (1893).
– Les Névroses. (Bibliothèque de philosophie scientifique) Paris 1919 (erstmals 1909).
– Névroses et idées fixes. 2 vol. Paris 1898.
JAFFÉ, Aniela: Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen „Der Goldne Topf" în: JUNG, Gestaltungen des Unbewußten.
JUNG, Carl Gustav: Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte. (Psychologische Abhandlungen VIII) Rascher, Zürich 1951. (Ges. Werke IX/2 (1976)).
– Analytische Psychologie und Erziehung. Kampmann, Heidelberg 1926. Neuausgabe Rascher, Zürich 1936. Prelucrată și lărgită ca: Psychologie und Erziehung. Rascher, Zürich 1946. Pb 1970. [Ges. Werke IV (1969)]
– Antwort auf Hiob. Rascher, Zürich 1952. Neuauflagen 1953, 1961 și Pb 1967. [(Ges. Werke XI (1963 und 1973)]
– Aufsätze zur Zeitgeschichte. Rascher, Zürich 1946. [(Ges. Werke X (1974) și XVI (1958)]
– Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Reichl, Darmstadt 1928. Neuauflagen Rascher, Zürich 1933, 1935, 1939, 1945, 1950, 1960 și 1966 (Pb). [Ges. Werke VII (1964)]
– Bruder Klaus. În: *Neue Schweizer Rundshau* I/4 (Zürich 1933) pp. 223-229. [Ges. Werke XI (1963 und 1973)]
– Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos. In: *Eranos-Jahrbuch* 1939. Rhein-Verlag, Zürich 1938. Ediție lărgită în: Von den Wurzeln des Bewußtseins.
– Geist und Leben. În: *Form und Sinn* II/2 (Augsburg 1926). Später in: Seelenprobleme der Gegenwart. (Psychologische Abhandlungen III) Rascher, Zürich 1931. Neuauflagen 1933, 1939, 1946,1950 șI 1969 (Pb). [Ges. Werke VIII (1967)]
– Der Geist Mercurius. În: *Eranos-Jahrbuch* 1942. Rhein-Verlag, Zürich 1943. Ediție lărgită în: Symbolik des Geistes.

– Der Geist der Psychologie. În: *Eranos-Jahrbuch* 1946. Rhein-Verlag, Zürich 1947. Ediție ulterioară: Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen.
– Gestaltungen des Unbewußten. (Psychologische Abhandlungen VII) Rascher, Zürich 1950.
– Instinkt und Unbewußten. În: Ünber die Energetik der Seele. Ges. Werke VIII (1967)
– Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus. Rascher, Zürich 1942. [(„Paracelsus als geistige Erscheinung" Ges. Werke XIII; „Paracelsus als Arzt" Ges. Werke XV (1971)]
– Psychologie und Alchemie. (Psycyhologische Abhandlungen V) Rascher, Zürich 1944. Ediție revăzută 1952. [Ges. Werke XII (1972)]
– Psychologie und Religion. Die Terry-Lectures, gehalten an der Yale University. Rascher, Zürich 1940. Neuauflagen 1942, 1947 și Pb 1962. StA Walter, Olten 1971. [Ges. Werke XI (1963 und 1973)]
– Die Psychologie der Übertragung, Erläutert an Hand einer alchemistischen Bilderserie, für Ärzte und praktische Psychologen. Rascher, Zürich 1946. [Ges. Werke XVI (1958 und 1976)]
– Psychologische Typen. Rascher, Zürich 1921. Ediții noi 1925, 1930, 1937, 1940, 1942, 1947 și 1950. [Ges. Werke VI (1960 und 1967)]
– Das Rätsel von Bologna. În: Festschrift Albert Oeri. [Ges. Werke XIV/1 (1968)]
– Die Struktur der Seele. În: *Europäische Revue* IV/1 (Berlin, April 1928) pp. 26-37 și IV/2 (Mai 1928) pp. 125-135. Extinsă în: Seelenprobleme der Gegenwart. Vezi mai sus: Geist und Leben. [Gen. Werke VIII]
– Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Rascher, Zürich 1952. 4., ediție prelucrată a: Wandlungen und Symbole der Libido (1912). [Ges. Werke V (1973)]
– Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie, mit einem Beitrag von Dr. Phil. Riwkah Schärf. (Psycholog. Abhandlungem VI) Rascher, Zürich 1948, 1953. (prelegerile lui

JUNG din acest volum, precum şi din [Ges. Werke XI (1963 şi 1973) und XIII.)]
- Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. În: C.G. JUNG, şi W. PAULI, Naturerklärung und Psyche. (Studien aus dem C.G. Jung-Institut IV) Rascher, Zürich 1952. [Ges. Werke VIII (1967)]
- Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen. Erstmals als „Der Geist der Psychologie" in: *Eranos-Jahrbuch* 1946. Rhein-Verlag, Zürich 1947. Prelucrat în: Von den Wurzeln des Bewußtseins. [Ges. Werke VIII (1967)]
- Über das Selbst. *Eranos-Jahrbuch* 1948. Rhein-Verlag, Zürich 1949. Als „Das Selbst" Cap. IV din: Aion.
- Über die Psychologie des Unbewußten. Rascher, Zürich 1943. Neuauflagen 1948, 1960 şi Pb 1966. [Ges.Werke VII (1964)]
- Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas. În: Symbolik des Geistes. [Ges. Werke XI (1963 und 1973)]
- Die Visionen des Zosimos. Vezi: Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos.
- Das Wandlungssymbol in der Messe. În: *Eranos-Jahrbuch* 1940/41. Rhein-Verlag, Zürich 1942. Lărgită în: Von den Wurzeln des Bewußtseins. [Ges. Werke XI (1963 şi 1973)]
- Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus. (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich 1954. [Trei articole din acest volum, iar restul în: Ges. Werke VIII (1967 şi 1977), XI, (1963 şi 1973) şi XIII (1978)]
- Wotan. In: Aufsätze zur Zeitgeschichte.
- Zur Psychologie östlicher Meditation. În: *Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur* V (Bern 1943) pp. 33-53. Mai târziu în: Symbolik des Geistes. Apoi în: Bewußtes und Unbewußtes. Beiträge zur Psychologie. (Bücher des Wissens Tb) Fischer, Frankfurt a.M. şi Hamburg 1957. [Ges. Werke XI (1963 und 1973)]
- Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene. Eine psychiatrische Studie. Dissertation. Oswald Mutze, Leipzig 1902. [Ges. Werke I (1966)]

– și Karl KERÉNY: Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind / Das göttliche Mädchen. Rhein-Verlag, Zürich 1951. (articolelel lui JUNG din acest volum)
– și Wolfgang PAULI. Naturerklärung und Psyche. (Studien aus dem C.G. Jung-Institut IV) Rascher, Zürich 1952
– Vezi Cartea Tibetană a Morților.
– WILHELM.

JUNG, Emma: Ein Beitrag zum Problem des Animus. În: JUNG, C.G.: Wirklichkeit der Seele. Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie. (Psychologische Abhandlungen IV) Rascher, Zürich 1934. Ediții noi în 1939 și 1947. Articolul a apărut împreună cu „Die Anima als Naturwesen" (Beitrag zur Festschrift: Studien zur Analytischen Psychologie C.G. Jungs, II, Rascher, Zürich 1955) sub titlul „Animus und Anima" la Rascher, Zürich 1967.

Kabbala denudata: vezi KNORR VON ROSENROTH.

KANT, Immanuel: Kritik der reinen vernunft. Werke, editat de Karl Kehrbach. A doua ediție. Reclam, Leipzig

KERÉNYI, Karl: Hermes der Seelenführer. Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung. În: *Eranos-Jahrbuch* 1942. Rhein-Verlag, Zürich 1943. Apoi: Albae Vigiliae, caietul 1. Rhein-Verlag, Zürich 1944.
– vezi JUNG, Carl Gustav, și Karl KERÉNYI.

KERNER, Justinus: Die Seherin von Prevorst. 2 vol. Stuttgart și Tübingen 1829.

KEYSERLING, Graf Hermann: Südamerikanische Meditationen. Stuttgart 1932.

KHUNRATH, Henricus: Von hylealischen, das ist, primaterialischen catholischen oder algemeinem natürlichen Chaos. Magdeburg 1597.

KIRCHER, Athanasius: Mundus subterraneus, in XII libros digestus. Amsterdam 1678.

KNORR VON ROSENROTH, Christian (editor): Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum. 2 vol. Sulzbah și Frankfurt 1677/84.

KOEPGEN, Georg: Die Gnosis des Christentums. Salzburg 1939.

KÖHLER, Reiunhold: Kleinere Schriften zur Märchenforschung. Weimar 1898.

KORAN, Der. Aus dem Arabischen wortgetreu übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von L. Ullmann. A patra ediţie. Bielefeld 1857.

LAVAUD, M.-Benoît: Vie profonde de Nicolas de Flue. Fribourg 1942.

LACTANTIUS FIRMIANUS: Opera omnia. Hg. von Samuel Brandt und Georg Laubmann. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum) 3 vol. Wien 1890-1897.

LAGNEUS, David: vezi (A) THEATRUM CHEMICUM, VI.

LAMBSPRINCK: vezi (A) MUSAEUM HERMETICUM.

LA ROCHEFOUCAULD, François, Duc de: Œuvres complètes. 3 vol. („Maximes" în vol. I). Paris 1868.

LE BON, Gustave: Psychologie der Massen, Übersetzung. (Philosophisch-soziologische Bücherei II) A doua ediţie îmbunătăţită. Leipzig 1902.

Lehrbuch der Religionsgeschichte. Begründet von Chantepie de la Saussaye. Editat de Alfred Bertholet şi Eduard Lehmann. 2 vol. A patra ediţie. Tübingen 1925.

LEISEGANG, Hans: Die Gnosis. Leipzig 1924.

LEONE EBREO (Leo Hebraeus oder Jèhudā Abravanel): Dialoghi di Amore. Vinegia 1552. Vezi şi: Philosophy, The.

LÉVY BRUHL, Lucien: La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous.(Travaux de l'année sociologique). A doua ediţie. Paris 1935.

Lexikon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie. Editat de W.H. Roscher şi alţii 11 vol. Leipzig 1884-1890.

(Liber mutus.) Mutus liber, in quo tamen tota philosophia Hermetica figuris hieroglyphicis depingitur. La Rochelle 1677.

LU-CH'IANG-WU şi Tenney L. DAVIS: An ancient Chinese treatise on alchemy entitled Ts'an T'ung Ch'i. *Isis*.

LÜDY, F.: Alchemistische und chemische Zeichen. Stuttgart 1928.

MACROBIUS, Ambrosius Aurelius Theodorius: In somnium Scipionis. Lyon 1556.

MAEDER, Alphonse: Essai d'interprétation de quelques rêves. În: *Archives de psychologie* VI (Geneva 1907) pp. 354-375.

– Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen und Träumen. În: *Psychologischneurologische Wochenschrift* X (Halle 1908/09) pp. 45-55.

MAIER, Michael(is): De circulo physico, quadrato, hoc est auro usw. Oppenheim 1616.

– Symbola aureae mensae duodecim nationum. Frankfurt a. M. 1617.

MAITLAND, Edward: Anna Kingsford, her Life, Letters, Diary, and Work. 2 vol. London 1896.

Maitrâyana-Brâhmana-Upanishad. Partea II. Traducere de F. Max Müller. (Sacred Books of the East XV) Oxford 1900.

MANGETUS, Jacobus Johannes: vezi (A) BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA.

Märchen, Die, der Weltliteratur, editori Friedrich von der Leyen şi Paul Zaunert. Eugen Diederichs, Jena. Volume citate:

– Balkanmärchen aus Albanien, Bulgarien, Serbien und Kroatien. Editate de A. Laskien, 1915.
– Chinesische Volksmärchen. Editor Richard Wilhelm, 1913.
– Deutsche Märchen seit Grimm. Editor Paul Zaunert, 1912.
– Finnische und Estnische Volksmärchen. Editor August von Löwis of Menar, 1922.
– Indianermärchen aus Nordamerika. Editor Walter Krickeberg, 1924.
– Indianemärchen aus Südamerika. Editor Th. Koch-Grünberg, 1920.
– Märchen aus Iran. Editor Arthur Christensen, 1939.
– Kaukasische Märchen. Editor A. Dirr, 1919.
– Kinder und Hausmärchen. Adunate de Fraţii Grimm. 2 vol. 1922.
– Märchen aus Sibirien. Editor H. Künike, 1940.
– Russiche Volksmärchen. Editor August von Löwis of Menar, 1914.
– Spanische und Portugiesische Märchen. Editor Harri Meier, 1940.

Mai departe: AFANAS'EV, E. N.: Russian Fairy Tales. Translated by Norbert Guterman. New York (1946).

MASENIUS, Jacobus: Speculum imaginum veritatis occultae usw. Editio tertia. Köln 1681.

MATTHEWS, Washington: The Mountain Chant. În: *Fifth Annual Report of the U.S. Bureau of American Ethnology* (Washington 1887) pp. 379-467.

MCGLASHAN, Alan: „Daily Paper Pantheon" în: The Lancet Bd. 264 (i) London (1953) pp. 238/39.

(MECHTHILD VON MAGDEBURG:) Das fließende Licht der Gottheit der M'. Traducere în germană de Mela Escherich. Berlin 1909.

MEIER, C. A.: Antike Inkubation und moderne Psychotherapie. (Studii din C.G. Jung-Institut I) Zürich 1949.

– Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewußten. În: *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete* XI/5 (Leipzig 1939) pp. 284-303.

MENNENS, Gulielmus: vezi (A) THEATRUM CHEMICUM, VII.

MEYRINK, Gustav: Der weiße Dominikaner. Wien 1921.

MORIENUS ROMANUS: vezi (A) BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA, II.

MYLIUS, Johann Daniel: Philosophia reformata continens libros binos. Frankfurt 1622.

Mystiker, Deutsche, des 14. Jahrhunderts. Editor Franz Pfeiffer. 2 vol. Leipzig 1845/57.

Mythographus Vaticanus III. În: Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum VI. Editor Angelo Mai. Rom 1831.

NELKEN, Jan: Analytische Beobachtungen über Plantasien eines Schizophrenen. În: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* IV (Leipzig și Wien 1912) pp. 504-562.

NEUMANN, Erich: Tiefenpsychologie und neue Ethik. Rascher, Zürich 1949.

– Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. Cuvânt înainte de C.G. JUNG. Rascher, Zürich 1949.

NEUMANN, Karl Eugen: vezi Reden, Die, des Gotamo Buddho's.

NEWCOMB, Frank Johnson și Gladys A. REICHARD: Sandpaintings of the Navajo Shooting Chant. New York 1938.

NIETZSCHE, Friedrich: Werke. 16 vol. Leipzig 1899-1911.

– Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. În: vol. VI.

– Dichtungen. În: vol. VIII.
– Jenseits von Gut und Böse. În: vol. V.
NINCK, Martin: Wodan und germanischer Schicksalsglaube. Jena 1935.

OERI, Albert: vezi Festschrift.
ORANDUS EIRENAEUS: Nicholas Flammel, His Exposition of the Hieroglyphicall Figures London 1624.
ORIGENES: In Ieremiam homiliae. În: Migne, Patrologia Graeco-Latina XIII col. 255-544.
– In Leviticum homiliae. In: Migne, P.G.-L. XII col.405-574.
– In libros Regnorum homiliae. In: Migne, P.G.-L. XII.

Pañcatantram, Das. (Textus ornatior) Eine altindische Märchensammlung. Traducere de Richard Schmidt. Leipzig
Pandora, das ist die edelst Gab Gottes usw. Editor H. Reusner. Basel 1588.
Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri, editare şi traducere de Karl Preisendanz şi alţii 2 vol. Berlin 1928/31.
PARACELSUS (Theophrastus Bombastus von Hohenheim): Sämtliche Werke. Editori Karl Sudhoff şi Wilhelm Matthiesen. 15 vol. München şi Berlin 1922-1935.
– De vita longa. Vol. III pp. 247 şi urm. (Editor Adam von Bodenstein. Basel 1562 (?))
PHILALETHES, Eirenaeus: Erklärung der Hermetisch poetischen Werke Herrn Georgii Riplaei. Traducere. Hamburg 1741.
[PHILO IUDAEUS:] Philonis Iudaei, summi philosophi... opera. 2 vol. Lyon 1561. (De mundi opificio: vol. I pp. 1-35.)
Philosophy, The, of Love (Dialoghi d'Amore) by Leone Ebreo. Translated into English by F. Friedeberg-Seeley and Jean H. Barnes. London 1937. Vezi şi LEONE EBREO.
PICINELLUS (Picinello), Philippus: Mundus symbolicus. Köln 1683.
PLATON (N): Gastmahl. Traducere în germană de Rudolf Kassner. A doua ediţie. Jena 1906.
– Dialoge Timaios und Kritias. Traducere de Otto Appelt. (Philosophische Bibliothek 179) A doua ediţie. Leipzig 1922.

– Timaios, Kritias, Gesetze X. Traducere în germană de Otto Kiefer, Jena 1909.

Plinius, Secundus C.: Naturalis historiae libri XXXVII. Rec. Car. Mayhoff. 6 vol. Leipzig 1775-1906. Germană: Die Naturgeschichte des P' S' C'. Editor G. C. Wittstein. 6 vol. Leipzig 1881-1882.

Plutarch: De genio Socratis. Germană: Über den Dämon des Sokrates. În: Vermischte Schriften. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung von Kaltwasser vollständig hg. (Klassiker des Altertums 1. Reihe/II) München şi Leipzig 1911.

Poimandres: vezi: Reitzenstein.

Preisendanz, Karl: vezi Papyri Graecae magicae.

Propertius: Catullus, Tibullus, Propertius, cum Galli fragmentis et pervigilio veneris... etc. Studiis Societatis Bipontinae. Biponti 1783.

Prudentius: vezi Rahner, Hugo, Die seelenheilende Blume.

Rachaidibus: vezi (A) Artis Auriferae, VI.

Radin, Paul: Gott und Mensch in der primitiven Welt. Traducere. Rhein-Verlag, Zürich 1953.

Rahner, Hugo: Antenna Crucis, II: Das Meer der Welt. În: *Zeitschrift für katholische Theologie* LXVI (Würzburg 1942) pp. 89-118.

– Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie. În: *Eranos-Jahrbuch* 1945. Rhein-Verlag, Zürich 1946.

– Die seelenheilende Blume. Moly und Mandragore in antiker und christlicher Symbolik. În: *Eranos-Jahrbuch* 1944. Rhein-Verlag, Zürich 1945. Ediţie festivă pentru C. G. Jung, la a şaptezecea aniversare.

Rank, Otto: Der Mythus von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung. (Schriften zur angewandten Seelenkunde V) Leipzig şi Wien 1909.

Read, John: Prelude to Chemistry. London 1939.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Editor Albert Hauck. A treia ediţie. 24 vol. Leipzig 1896-1913.

Reden, Die, des Gotamo Buddho' aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto des Pāli-Kanons. Traducere de Karl Neumann. Leipzig 1905.

REITZENSTEIN, Richard: Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904.

REUSNER, Hieronymus: vezi Pandora.

RHINE, J.B.: New Frontiers of the Mind. London 1937. Germană: Neuland der Seele. Zürich 1938.

RICHARD VON ST. VICTOR: Benjamin minor. În: Migne, Patrologia Latina CXCVI col. 1-64.

RIESSLER, Paul (editor): Jüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Traducere de P'R'. Augsburg 1928.

Rigveda. Vezi DEUSSEN: Geheimlehre, Die.

RIKLIN, Franz: Über Gefängnispsychosen. În: *Psychologisch-neurologische Wochenschrift* IX (Halle 1907) pp. 269-273.

– Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen. Leipzig și Wien 1908.

RIPLAEUS, Georgius (Sir George Ripley): Cantilena. În: Opera omnia chemica. Kassel 1649.

– Verses Belonging to an Emblematicall Scrowle: Supposed to be invented by G' R'. În: THEATRUM CHEMICUM BRITANNICUM. London 1652.

ROSCHER, Wilhelm Heinrich: vezi Lexicon, Ausführliches.

ROSENCREUTZ, Christian: Chymische Hochzeit. Straßburg 1616.

ROSINUS: vezi (A) ARTIS AURIFERAE, III.

ROUSSELLE, Erwin: Seelische Führung im lebenden Taoismus. În: *Eranos-Jahrbuch* 1933. Rhein-Verlag, Zürich 1934.

RULAND(US), Martin(us): Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum. Frankfurt 1612.

RUSKA, Julius: Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur. Heidelberg 1026.

– Die Vision des Arisleus. În: Historische Studien und Skizzen zu Natur-und Heilwissenschaft. Festgabe Georg Sticker... zum siebzigstern Geburtstage. Editor Karl Sudhoff. Berlin 1930.

SALOMON, Richard: Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonensischen Klerikers des 14. Jahrhunderts. 2 vol. (Text und Bilder). (Studies of the Warburg Institute I A/B) London 1936.

Samyutta-Nikāya. Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten, zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger. Vol. I München Neubiberg 1930.

Sanatsugâtîya. În: The Bhagavadgîtâ, with the Sanatsugâtîya and the Anugîtâ. Translated by Kâshinâth Trimbak Telang.(Sacred Books of The East VIII) A doua ediţie. Oxford 1908.

SAND, George: Œuvres autobiographiques. 2 vol. NRF, Paris 1970/71. („Entretiens journaliers" în: vol. II pp. 972-1081.)

SCHILLER, Friedrich: Die Piccolomini. A doua parte de: Wallenstein. Ein dramatisches Gedicht. Opere complete VI. Stuttgart şi Tübingen 1823.

SCHMALTZ, Gustav: Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie. (Schriftenreihe zur Theorie und Praxis der Psychologie) Hippokrates-Verlag Marquardt & Cie. Stuttgart 1951.

SCHMIDT, Richard: vezi Pañcatantram.

SCHMIDT, Oscar A.H.: Märchen aus dem Unbewußten. Cuvânt înainte C. G. JUNG şi 12 desene de Alfred Kubin. München 1932.

SCHOPENHAUER, Arthur: Aphorismen zur Lebensweisheit. În: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. Editor R. Von Koeber. 2 vol. Berlin 1891.

SCHREBER, Daniel Paul: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, nebst Nachträgen und einem Anhang. Leipzig 1903.

SCHUBERT, Gotthilf Heinrich von: Altes und Neues aus dem Gebiet der innren Seelenkunde. 5 vol. Leipzig şi Erlangen 1825-1844.

SCHULTZ, Wolfgang: Dokumente der Gnosis. Jena 1910.

SCOTT, Walter: vezi Hermetica.

SENDIVOGIUS, Michael: Epistola XIII: vezi (A) BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA, III.

Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti: vezi (A) ARS CHEMICA.

Shatapatha-Brahmana. Translated by Julius Eggeling. (Sacred Books of the East XII) Oxford 1882.

SILBERER, Herbert: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien şi Leipzig 1914.

SLOANE, William M.: To Walk the Night. New York 1937.

SPAMER, Adolf (editor): vezi Texte aus der deutschen Mystik.

Spencer, Baldwin, and F. J. Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. London 1904.

Spitteler, Carl: Imago. Jena 1919.

– Prometheus und Epimetheus. Ein Gleichnis. Jena 1923.

Stade, Bernhard: Biblische Theologie des Alten Testaments. Vol. I Tübingen 1905.

Stevenson, James: Ceremonial of Hasjelti Dailjis and Mythical Sand Painting of the Navaho Indians. În: *Eighth Annual Report of the U.S. Bureau of American Ethnology 1886-87* (Washington 1891) pp. 229-285.

Stöckli, Alban: Die Visionen des seligen Bruder Klaus. Einsiedeln 1933.

Suzuki, Daisetz Teitaro: Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Cuvânt introductiv de C. G. Jung. Leipzig 1939.

Tabula Smaragdina: vezi Ruska.

Tertullian(us): Apologeticus adversus gentes. În: Migne, Patrologia Latina I, col. 257-536.

Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts. Editor Adolf Spamer. Jena 1912.

Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides: vezi DELATTE.

Thomas-Akten: vezi Apokryphen, Neutestamentliche.

Tonquédec, Joseph de: Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques. Précédé d'une lettre de S.E. le Cardinal Verdier. A treia ediție. Paris 1938.

Tractatulus Aristotelis: vezi (A) Artis Auriferae, V.

Tractatus aureus: vezi (A) Artis Auriferae, VIII; Bibliotheca Chemica Curiosa, I, și Ars Chemica, I.

Upanishaden: vezi Deussen.

Usener, Hermann: Das Weihnachtsfest. (Religionsgeschichtliche Untersuchungen) A doua ediție. Bonn 1911.

Vedanta-Sutras, with the Commentary of Ramanuga (Ramanuja). Translated by George Thibaut, Part III (Sacred Books of the East XLVIII) Oxford 1904.

VIGENERUS (Blais de Vigenère): vezi (A) THEATRUM CHEMICUM, VIII.

VISCHER, Friedrich Theodor: Auch Einer. 2 vol. Stuttgart şi Leipzig 1884.

Visio Arislei: vezi (A) ARTIS AURIFERAE, VIII, şi (B) RUSKA.

VITUS, Richardus Basinstochius (Richard White of Basingstoke): Aelia Laelia Crispis epitaphium quod in agro Bononensi adhuc videtur. Padua 1568 şi Dortrecht 1618.

VOLLERS, Karl: Chidher. În: *Archiv für Religionswissenschaft* XII (Leipzig 1909) pp. 234-284.

WARNECK, Johannes: Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des Indischen Archipels. (Religions-Urkunden der Völker IV/I) Leipzig 1909.

WECKERLING, Adolf: Das Glück des Lebens. Medizinisches Drama von Ânandarâyamakhî. Tradusă în germană din sanscrită pentru prima dată. (Arbeiten der deutsch-nordischen Gesellschaft für Geschichte der Medizin, der Zahnheilkunde und der Naturwissenschaften 13) Greifswald 1937.

WELLS, Herbert George: The War of the Worlds. London 1898.

(WEY PO-YANG:) An Ancient Chinese Treatise on Alchemy entitled Ts'an T'ung Ch'i, written by Wei Po-Yang about 142 A. D. Translated by Lu-ch'iang Wu and Tenney L. Davis. În: Isis XVIII (Brügge 1932) pp. 210-289.

WILHELM, Richard şi C.G. JUNG: Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch. Mit einem europäischen Kommentar von C.G. JUNG. Dornverlag, München 1929. Neuausgabe Rascher 1938. Neuauflagen 1939, 1948 und 1957. (articolul lui JUNG în: Ges. Werke XIII.)

– vezi I Ging.

WINTHUIS, Josef: Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und andern Völkern. Lösungsversuch der ethnologischen Hauptprobleme auf Grund primitiven Denkens. (Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie V) Leipzig 1928.

WOLFF, Toni: Einführung in die Grundlagen der Kommplexen Psychologie. În: Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie. Scriere festivă la a 60-a aniversare a lui C.G. Jung. Berlin 1935.

WOODROFFE, Sir John: Shakti and Shakta. Essays and addresses on the Shâkta Tantra Shâstra. A doua ediție. Madras und London 1920.
– vezi și AVALON.
WUNDT, Wilhelm: Grundzüge der physiologischen Psychologie. A cincea ediție. 4 vol. Leipzig 1901/1903.
– Völkerpsychologie. 10 vol. Leipzig 1911-1920.
WYLIE, Philip: Generation of Vipers. New York-Toronto 1942.

În cazul operelor mai noi (apărute după 1945) este redată și editura, dacă este posibil.

INDICE DE NUME

A

B

C

D

E

F

L

M

N

O

P

R

S

INDICE DE TERMENI

B

C

D

E

F

G

H

I, Î

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S, Ş

U

V

W

Y

Z